

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN-KÖNIGSBERG UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

XIX. BAND 1. HEFT

19.1

# HAGIOS

## UNTERSUCHUNGEN

ZUR

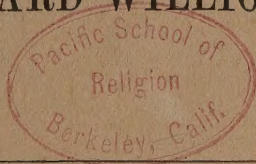
## TERMINOLOGIE DES HEILIGEN

IN DEN

## HELLENISCH-HELLENISTISCHEN RELIGIONEN

VON

EDUARD WILLIGER



GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG  
DER WILAMOWITZ-DIELS-STIFTUNG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN  
1922

Band XVIII erscheint erst später

OC  
R279  
v.19:1





HAGIOS  
UNTERSUCHUNGEN  
ZUR  
TERMINOLOGIE DES HEILIGEN  
IN DEN  
HELLENISCH-HELLENISTISCHEN RELIGIONEN  
VON  
EDUARD WILLIGER

---

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG  
DER WILAMOWITZ-DIELS-STIFTUNG

---



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN  
1922



BL  
25  
A38  
v. 1911

OC  
R279  
v. 1911

**RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE  
UND VORARBEITEN**

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON  
LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH  
IN KÖNIGSBERG/PR. IN TÜBINGEN

XIX. BAND 1. HEFT



MEINEN LEHRERN  
JOSEF KROLL  
WILHELM KROLL





## Vorwort

---

Die Arbeit, die hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, wurde Oktober 1920 im wesentlichen abgeschlossen. Sie lag der philosophischen Fakultät der Universität Breslau als Doktor-dissertation vor.

Die Anregung zu der Arbeit sowie stete Förderung verdanke ich Herrn Geheimen Regierungsrat Prof. Wilhelm Kroll. Ferner bin ich Herrn Geheimen Regierungsrat Prof. Hillebrandt, der den sanskritischen, und Herrn Prof. H. v. Soden, der den theologischen Teil der Arbeit kontrollierte, zu Dank verpflichtet.

Für die Ermöglichung des Druckes habe ich dem Curatorium der Wilamowitz-Diels-Stiftung sowie meinem Oheim Herrn Geheimen Bergrat Gustav Williger zu danken.

Breslau.

E. W.

---





## Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung . . . . .	1
Erstes Kapitel: Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes ἀγ-	4
I. Die Bedeutung des Wortes ἄζεσθαι . . . . .	4
(Die Gottesfurcht in der griechischen Religion S. 5. — ἄζεσθαι als Bezeichnung der Scheu vor dem Göttlichen S. 7, verblaßt S. 7, auf den Menschen übertragen S. 8. — ἄζεσθαι in der Bedeutung „ehrfürchtig verehren“ S. 9. — ἄζεσθαι und σέβεσθαι S. 9.)	
II. Die Gleichung gr. ἀγ-: skr. <i>yaj</i> . . . . .	11
(Übereinstimmung der Bedeutung und Verwendung von skr. <i>yaj</i> - mit der des griechischen Stammes [ <i>yaj</i> - im Rigveda S. 11; <i>yajatá</i> S. 12] — Formelle Übereinstimmungen *ἄγος S. 13, ἀγής S. 14, παναγής und εὐαγής S. 15; skr. <i>yajás</i> S. 17.)	
III. Die Zugehörigkeit des Wortes ἄγος zum Stamme ἀγ- . . . .	18
(Die Gleichung gr. ἄγος: skr. <i>āgas</i> S. 18 — ἄγος „Frevel“ von ἄζεσθαι aus zu erklären als „Gegenstand der religiösen Scheu“ [παναγής „unrein, verflucht“ S. 21, ἄγιος „unrein“ S. 22, ἄζεσθαι bezeichnet Scheu vor Befleckung S. 22; Unreinheit und Dämonenfurcht in der altgriechischen Religion S. 24, die Ker S. 24; auch die Götter sind am πῦσμα beteiligt S. 26]. — Ἐναγής „der Gottheit verfallen“ S. 27; parallele Erscheinungen in der römischen Religion S. 29. — Die ursprüngliche Bedeutung von ἐξαγίζειν S. 31; καθαγίζειν S. 32; ἐναγίζειν S. 33.)	
Zweites Kapitel: Die Bedeutungsentwicklung des Wortes ἀγνός	37
I. Die ursprüngliche Bedeutung von ἀγνός . . . . .	37
(ἀγνός „zu scheuen“ als Epiklese S. 38. — „tabu“ in Anwendung auf kultische Objekte und Personen S. 40. — „heilig“ verblaßt S. 43.)	
II. Ἄγνός „rituell rein“ . . . . .	44
(Wortableitungen S. 44. — Ἄγνός mit dem Genetiv verbunden S. 45. — Ἄγνός und καθαρός S. 46. — Das Alter der sekundären Bedeutung [ἀγνός „keusch, jungfräulich“ S. 47; „rein von Blutschuld“ S. 48. — ἀγνίτης bei Homer S. 49].)	
III. Die Erklärung des Bedeutungsüberganges „heilig-rein“ . . . .	52
(Abzulehnende Möglichkeiten S. 53. — Die Zusammenhänge von Tabu und Reinheit bei kultischen Objekten S. 55. — Identität objektiver und subjektiver Reinheit S. 57. — Ἄγνός im Übergang von „religiös rein“ zu „profan rein“ S. 58. — Parallele Bedeutungsübergänge: ἀγιστεύειν S. 60, ἀγίζειν S. 61, ἱερός S. 61.)	

	Seite
IV. Die weitere Entwicklung von ἅγιος . . . . .	61
(Die ursprüngliche Bedeutung wird früh von der sekundären verdrängt S. 61, die Bedeutung „rein“ erhält sich bis in das späteste Griechentum S. 62. — ἅγιος in LXX und im ältesten Christentum „religiös rein“ S. 62, in vergeistigter Bedeutung S. 63. — Unterscheidung zwischen geistiger und physischer Reinheit in der altgriechischen Religion S. 64. — ἅγιος „ethisch rein, lauter“ S. 65 [in alter Zeit S. 66; dient in hellenistischer Zeit zur Charakterisierung der Amtsführung S. 66]. — ἅγιος und ἁγνός S. 68.)	
V. Die mit ἅγιος gebildeten Eigennamen . . . . .	69
Drittes Kapitel: Die Geschichte des Wortes ἅγιος . . . . .	72
I. ἅγιος im klassischen und klassizistischen Griechisch . . . . .	72
(In ältester Zeit „heilig“, mehr oder weniger verblaßt S. 72 — Später tritt das Wort in Beziehungen zu Tabuvorstellungen S. 76 — Der Gebrauch des Pausanias beruht auf Attizismus S. 78, der der Historiker und Strabons auf Herodotnachahmung S. 79 — Weitere Belege aus klassizistischen Autoren S. 80.)	
II. ἅγιος im heidnischen Hellenismus als Bezeichnung der objektiven Heiligkeit . . . . .	80
(In Übereinstimmung mit dem altgriechischen Wortgebrauch S. 80 — Als Epiklese hellenistischer Kultgottheiten auf Inschriften und Papyri S. 81, bei Porphyrios und Iulian S. 82, bei Philodem auf Epikur übertragen S. 82 — ἅγιος in der alten und mittleren Komödie auf Götter angewandt S. 83 — Subjektive Verwendung von ἅγιος in der Bedeutung „fromm“ im Altgriechischen S. 83.)	
III. ἅγιος in subjektiver Verwendung in hellenistischer Zeit . . . . .	84
(Im hellenistischen Judentum S. 85, im ältesten Christentum S. 88. — Die christlichen Termini οἱ ἅγιοι S. 94 und πνεῦμα ἁγίου S. 95 sind dem heidnischen Hellenismus fremd. — Die subjektive Verwendung von ἅγιος in späten Urkunden des hellenistischen Synkretismus beruht auf jüdischem Einfluß S. 98. — Der christliche Wortgebrauch ist vom jüdischen aus zu verstehen S. 102. — ἅγιος bei Philon S. 102. — Die Entstehung der jüdisch-hellenistischen Terminologie S. 103.)	
Register . . . . .	108



In dieser Arbeit soll die weitverzweigte Bedeutungsgeschichte einer griechischen Wortfamilie untersucht werden, deren einzelne Vertreter in hellenischer und hellenistischer Religiosität eine wichtige Rolle gespielt haben. Damit ist die methodische Forderung gegeben, daß Hand in Hand mit sprachlichen Feststellungen eine Darstellung der mannigfachen religiösen Begriffe und Vorstellungen einherzugehen hat, zu denen der Wortstamm im Laufe seiner Entwicklung in Beziehung getreten ist<sup>1)</sup>. Diese fallen sämtlich unter die komplexe Kategorie des „Heiligen“, deren allgemeine Bedeutung in der Entwicklung der Religionen in neuerer Zeit die vergleichende Religionswissenschaft mehrfach beschäftigt hat.

Wir verdanken den Anthropologen die Klarstellung gewisser den primitiven Völkern geläufiger Vorstellungen, die man unter der „Tabu-mana-formel“ zusammengefaßt hat<sup>2)</sup>: der Primitive glaubt, daß mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestatteten Objekten und Personen eine magische Kraft innewohne, ein *mana*, wie der melanesische Ausdruck dafür lautet, das dem Menschen nützlich oder schädlich sein kann; beide Eigenschaften machen es erforderlich, daß die betreffenden Dinge dem allgemeinen Gebrauch und Verkehr entzogen, *tabu* werden. Dabei sind, wie oft betont worden ist, alle einer höher entwickelten Religiosität eigentümlichen Ideen fernzuhalten. „*In short, its range is as wide as those of divinity and witchcraft taken together*“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. die methodischen Bemerkungen, die Hermann Güntert seiner *Kalypso* (1919) vorausgeschickt hat, außerdem etwa noch das Vorwort der Dissertation von Wilhelm Link *De vocis sanctus usu pagano* (Königsberg 1910). Über Wortforschung im allgemeinen H. Diels, *Elementum* (1898).

<sup>2)</sup> R. R. Marett, *The Threshold of Religion*<sup>2</sup> 1914 S. 91 ff. *The tabu-mana Formula as a minimum definition of Religion*, Arch. f. Rel. XII (1909) 186 ff. K. Beth, *Religion und Magie b. d. Naturvölkern* 1914 S. 123 ff.

<sup>3)</sup> Marett l. c.

Nathan Söderblom in erster Linie ist es, der dann diese Vorstellungen in einen größeren Zusammenhang gestellt und darauf aufmerksam gemacht hat, daß wir hier die Ursprünge einer Erscheinung vor uns haben, die als roter Faden die Religionen bis in die höchsten Stufen ihrer Entwicklung durchzieht: jener Unterscheidung zwischen Tabu und Nicht-tabu begegnen wir innerhalb der höheren Religionen in der Entgegensetzung von Heilig und Profan wieder, für die ethische Momente schon mehr oder weniger maßgebend sind, ohne daß die alte Bedeutung ganz geschwunden wäre<sup>1)</sup>. Besonders wichtig ist, was Söderblom über die Entwicklung der Heiligkeitseinstellungen im allgemeinen — in der Hauptsache auf Grund der alttestamentlichen Religion — ausführt: die Kategorie *heilig-profane* sei häufig zu einer zweiten *rein-unrein* in Beziehung getreten, zunächst in der Weise, daß *heilig* mit *unrein*, *profane* mit *rein* identifiziert wurden; später trat an die Stelle dieses Schemas ein entgegengesetztes: *heilig-rein* auf der einen, *profane-unrein* auf der anderen Seite; auf einer höheren Stufe wirkten dann ethisch-moralische Ideen ein<sup>2)</sup>. Wir werden in der griechischen Religion ganz ähnliche Erscheinungen antreffen.

Eine wesentliche Ergänzung haben die Ausführungen Söderbloms, der sich fast ausschließlich auf Darstellung der Vorstellungen beschränkt<sup>3)</sup>, durch eine Schrift Rudolf Ottos erfahren: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“<sup>4)</sup>. Hier wird nachdrücklich auf die Bedeutung psychischer Vorgänge hingewiesen, die Otto einer feinsinnigen Analyse unterzieht. Als wichtigstes Moment im Erlebnis des Heiligen erscheint ein Gefühl religiöser Scheu, ein *tremendum*, in Verbindung mit einem *fascinans*, einem Sich-hingezogen-Fühlen zur Gottheit. Aus dem „Anklingen“ dieser für Otto spezifisch religiösen Ge-

<sup>1)</sup> Hastings *Dictionary of Religion and Ethics* s. v. *Holiness, General and Primitive*; vgl. ds., *Das Werden des Gottesglaubens*, deutsch von Stübe 1916 S. 132 ff. 202. 211 ff.

<sup>2)</sup> Hastings I. c. (vol. VI) S. 736 ff.

<sup>3)</sup> Auf religiöse Gefühle kommt er nur beiläufig zu sprechen (*Werden des Gottesglaubens* 202).

<sup>4)</sup> 2. Aufl. 1918 (6. Aufl. 1921).



fühle an „natürliche“ erklärt er die eigentümlichen Beziehungen zwischen den Kategorien des Heiligen und des Reinen: dem religiösen Schauer sei der Ekel, den physische Unreinheit erzeugt, verwandt, sodaß auf einer primitiven Stufe des Empfindens die Sphären des Heiligen und des Unreinen ineinanderwachsen (S. 135ff.); Ottos Erklärung für die entgegengesetzte Erscheinung, die Identifizierung von Heilig und Rein, wird man dem S. 56ff. Gesagten entnehmen dürfen: die Sünde stehe als „numinoser“ Unwert in Gegensatz zum Heiligen; das Bewußtsein der Sündigkeit sei dem des (natürlichen) Beflecktheits analog.

Rudolf Otto hat nur gelegentlich auf religiöse Termini hingewiesen (so auf *σεβαστός* S. 15, auf *δαινός* S. 44). Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung die diesem Begriffskomplex in den einzelnen Religionen korrespondierende Terminologie haben kann, wenn es gilt festzustellen, welche Struktur und Entwicklung die bisher fast nur als religiöse Kategorie behandelte Erscheinung hier tatsächlich erhalten hat; von besonderer Wichtigkeit werden die Bedeutungsübergänge der einzelnen Termini sein, denen ja stets eine Verwandtschaft der betreffenden Begriffe, sei es im Sinne einer Einschließung sei es einer Berührung, zugrundeliegen muß<sup>1)</sup>. Auf dem Gebiet der griechischen Religion liegen die Verhältnisse für eine derartige Untersuchung äußerst günstig: die Wortfamilie, der die folgenden Seiten gewidmet sind, hat, von der durch das Wort *ἄσκα* repräsentierten Bedeutung der religiösen Scheu aus-

<sup>1)</sup> Eine Klassifikation der verschiedenen möglichen Arten von Bedeutungsübergängen gibt Hermann Paul im vierten Kapitel seiner Prinzipien der Sprachgeschichte, 5. Aufl. S. 74ff. — Natürlich sind in anderer Hinsicht Begriff und Terminus streng auseinanderzuhalten. Schon hier sei bemerkt, daß zu der oben mitgeteilten Otto'schen Erklärung der Beziehungen zwischen *heilig*, *rein* und *unrein* es nicht in Widerspruch steht, wenn sich, wie wir feststellen werden, an griechischen Termini der Bedeutungsübergang *heilig-unrein* innerhalb der religiösen Sphäre, ohne Übertragung auf „natürliche“ Reinheit und Unreinheit, vollzogen hat: Ottos Erklärungen gelten der begrifflichen Einbeziehung von (ursprünglich natürlicher) Reinheit und Unreinheit in den Kreis religiöser Ideen. (Allerdings ist fraglich, ob Otto hierbei nicht doch den Anteil auf rein rationalem Wege entstehender Vorstellungen von Bluttat, unreinen Dämonen usw. gegenüber der psychischen Reaktion unterschätzt.)

gehend, den gesamten Umfang des Heiligkeitsbegriffes durchmessen; mit *ἐνσκή* (vorausgesetzt, daß dieses Wort zum Stamme gehört) tritt sie in Beziehung zur religiösen Unreinheit, die Ableitung *ἁγνός* durchläuft die Entwicklungsreihe *heilig (tabu) — religiös rein — natürlich rein — ethisch rein*; das Wort *ἅγιος*, das innerhalb der griechischen Religion keine eigentliche Bedeutungs-entwicklung erfahren hat, ist von den bisher in erster Linie maßgebenden religionspsychologischen Gesichtspunkten aus von geringerem Interesse, stellt dagegen in der Ausprägung, die es mit dem Übertritt auf das Gebiet der jüdisch-christlichen Religion erhält, ein wichtiges Problem der hellenistischen Religionsgeschichte dar <sup>1)</sup>. Die heute auf dem Gebiet der griechischen Philologie erreichte Durchdringung von Literatur und Sprache läßt — trotz des Mangels eigentlich religiöser Urkunden — eine befriedigendere Lösung der angedeuteten Probleme erhoffen, als sie gegenwärtig für die großen Religionen des Orients möglich ist <sup>2)</sup>.

## Erstes Kapitel.

### Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes *ἁγ-*.

#### I.

Ein Versuch, die älteste faßbare Bedeutung des Stammes *ἁγ-* festzustellen, muß von dem Wort *ἅζεσθαι* ausgehen; die

<sup>1)</sup> Die übrigen griechischen Wörter für *heilig* (*ὅσιος*, *ιερός*, *θεῖος*) werden wir an passender Stelle heranziehen. um sie gegen *ἅγιος* und *ἁγνός* abzugrenzen (vgl. das Register s. vv). Die eingehende Behandlung dieser Termini liegt indessen außerhalb der eigentlichen Absicht dieser Arbeit, da ihr Bedeutungswandel nicht differenziert genug ist, als daß er für die Entwicklung des Heiligkeitsbegriffes aufschlußreich sein könnte.

<sup>2)</sup> Hier kommt in erster Linie die altisraelitische Religion mit ihrem קדש in Betracht, dessen Bedeutungsentwicklung noch nicht hat festgelegt werden können (s. u. im letzten Abschnitt des dritten Kapitels).

Die folgenden Ausführungen waren im wesentlichen abgeschlossen, als ich die (ungedruckte) Münsterer Dissertation von Giertz *De vocum ἅζεσθαι ἁγνός ἅγιος usu pagano* im Manuskript einsehen konnte. Giertz verfährt in der Weise, daß er zunächst die Belege in streng chronologischer Folge bespricht, um dann zusammenfassend die Wortentwicklung darzustellen. Die vorliegende Untersuchung wird daher als Ganzes nicht tangiert. Auch in Einzelfällen glaubte ich es unterlassen zu dürfen, auf die Arbeit Bezug zu nehmen.



beiden anderen Hauptvertreter, ἄγνός und ἅγιος, bieten keinen Angriffspunkt, da ihre Verwendung von Anfang an nicht eindeutig ist und der Ursprung ihrer Bedeutungsentwicklung nur auf Grund ihres Verhältnisses zu ἄζεσθαι ausfindig gemacht werden kann.

Um die feineren Bedeutungsnuancen von ἄζεσθαι zu bestimmen, ist es nötig festzustellen, wie das Wort zu den verschiedenen Arten der „Gottesfurcht“ in der griechischen Religion steht.

Die Darstellungen, die die griechische Religiosität bisher erfahren hat, beschränken sich auf das begrifflich Erfassbare, die Vorstellungen<sup>1)</sup>, und übergehen die Stimmungen und Gefühle, die jene im Menschen auslösen<sup>2)</sup>. Freilich wird es nur in sehr bescheidenem Maße möglich sein, das religiöse Erleben des antiken Menschen auf dem Wege exakter Forschung wieder lebendig werden zu lassen; man wird sich im allgemeinen darauf beschränken müssen, von den Vorstellungen auf die psychischen Reaktionen zu schließen. Auch in gegenwärtiger Frage sind wir darauf angewiesen, aus der Art, wie der Grieche sich das Wirken der Gottheit dachte, auf sein inneres Verhältnis zu ihr Rückschlüsse zu ziehen.

Ion ruft in der Tragödie des Euripides, als sich das Erscheinen der Athene ankündigt, erschreckt aus (V. 1549 ff.):

ἔα· τίς οἴκων θυοδόκων ὑπερτελής  
ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν;  
φεύγωμεν, ὦ τεκοῦσα, μὴ τὰ δαιμόνων  
ὀρώμεν — εἰ μὴ καιρός ἐσθ' ἡμᾶς ὀρᾶν.

Er fürchtet eine unheimliche magische Wirkung, die der bloße Anblick der Gottheit auf den unvorbereiteten Menschen ausübt<sup>3)</sup>. Ähnlich geheimnisvoll wirkt die Nähe der Gottheit in

<sup>1)</sup> Über die mit dem *Heiligen* zusammenhängenden Vorstellungen vgl. W. Kroll, Festschrift Universität Breslau 1911 S. 479 ff.

<sup>2)</sup> Über religiöse Scheu in der griechischen Religion sind mir nur die unten anzuführenden Zusammenstellungen O. Casels bekannt, die sich auf die eleusinischen Mysterien beschränken.

<sup>3)</sup> So macht der Anblick von Götterbildern, die für den primitiven Menschen mit der Gottheit identisch sind, wahnsinnig oder blind: Radermacher, Festschrift für Gomperz (1902) S. 200 ff. Vgl. auch Ernst v. Dob-

der bekannten Notiz des Pausanias: wer den heiligen Bezirk des Zeus auf dem Lykaion in Arkadien betrete, verliere den Schatten und sterbe innerhalb Jahresfrist (VIII 38, 6; vgl. Frazer in seinem Kommentar zu der Stelle und *The Golden Bough Part II 3. ed.* 1911 S. 88).

Derartige Anschauungen, der primitiven Stufe der Tabureligion angehörend, setzen nicht die menschengestaltige Gottheit der „olympischen“ Religion voraus, sondern stehen zu ihr eher in einem gewissen Widerspruch. Auch als die Götter in menschlicher Gestalt vorgestellt wurden, wird man sie doch meist — wie übrigens auch die eben angeführte Stelle des Ion lehrt — als durchaus übernatürlich aufgefaßt haben (wenn auch vergeistigter: die magische Wirkung der Gottheit durch körperliche Berührung wird abgewandelt zur Fähigkeit des bloßen göttlichen Willens zu helfen und zu schaden; ein Stadium, das alle höheren Religionen erreicht haben). Man darf aber den Einfluß, den die Sage, in der Götter und Menschen gleichgestellt erscheinen, auf die griechische Religiosität ausübt, auch nicht zu gering bewerten, jedenfalls nicht, wenn es sich um Quellen von ausgesprochen mythologischem Charakter handelt, also in erster Linie bei Homer. Wenn etwa E 827 Athene dem Diomedes rät: *Μῆτε σύ γ' Ἀρηα τό γε δεῖδιθι μήτε τιν' ἄλλον | ἀθανάτων*, so handelt es sich schwerlich um ein religiöses Fürchten, die Götter sind nicht viel mehr als „potenzierte Menschen“, die kaum noch wesentlich anders als Sterbliche respektiert werden.

Endlich ist noch die Beeinflussung der Gottesvorstellung durch moralische Ideen zu berücksichtigen: der Gott wird zum Hüter des Rechts, der selbst die Eigenschaften besitzt, die er vom Menschen verlangt: in die Furcht vor der göttlichen Macht mischt sich Verehrung der sittlichen Überlegenheit, die nun einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch ausmacht, und es entsteht die Ehrfurcht.

Wir würden demnach drei Stufen der religiösen Furcht ansetzen: die Scheu vor der Gottheit als übernatürlichem Wesen (diese tritt vor allem in den chthonischen und Mysterien-

---

<sup>1</sup>schütz, Christusbilder 1899 S. 18; Weinreich, *Antike Heilungswunder* 1909 (RGVV VIII 1) S. 147.



kulten hervor<sup>1)</sup>, ohne, wie wir gesehen haben, der olympischen Religion völlig fremd zu sein), die natürliche Furcht, die dem mythischen Gott entgegengebracht wird, und die Ehrfurcht. Es versteht sich von selbst, daß diese Kategorien sehr unvollkommene sind und nur provisorischen Wert haben können; doch dürften sie genügen, um eine Klassifikation der verschiedenen Wortbedeutungen zu ermöglichen<sup>2)</sup>.

Das Wort ἄζεσθαι steht nicht selten in Verbindung mit Tabuvorstellungen. Hom. Od. I 200 bezeichnet es die Scheu vor dem Priester, der im heiligen Bezirk des Apollon, dem Asylon, wohnt: ἱρεὺς Ἀπόλλωνος ... | οὐνεκά μιν σὺν παιδί περισχόμεθ' ἡδὲ γυναικί | ἄζόμενοι· ὥκει γὰρ ἐν ἄλσει δενδρήνῃ | Φοίβου Ἀπόλλωνος. Dieselbe Motivierung des ἄζεσθαι liegt vor, wo es sich um die Scheu handelt, die Schützlinge des Gottes, die sich an seinen Altar geflüchtet haben, zu verletzen. Aesch. Suppl. 883 zerrt der Herold die Hiketiden vom Altar und höhnt: Ὀλκή γὰρ αὕτη πλόκαμον οὐδαμ' ἄζεται. Ebenso V. 651: Ἀζονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἵκτορας ἀγνοῦ. Vgl. außerdem Eum. 1001: Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἄζεται πατήρ<sup>3)</sup>.

Mit besonderem Nachdruck scheint das Wort die Scheu vor dem unheimlichen Walten der Erinyen zum Ausdruck zu bringen. Sie selbst schildern Eum. 384 ff. ihr Amt und schließen: Τίς οὖν τὰδ' οὐχ ἄζεται καὶ δέδοικεν βροτῶν, ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον.

In den homerischen Gedichten hat das Wort meist eine farblosere Bedeutung. Auch A 21 liegt im Grunde eine alte Tabuvorstellung vor: der Apollonpriester Chryses bittet die Atriden ihm seine Tochter zurückzugeben ἄζόμενοι Διὸς υἱὸν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα; als die Bitte nicht erfüllt wird, sendet der

<sup>1)</sup> Über die religiöse Scheu in den eleusinischen Mysterien vgl. O. Casel *De philosophorum Graecorum silentio mystico* 1919 (RGVV XVI, 2) S. 19 ff.

<sup>2)</sup> Fragen wie die von Rudolf Otto aufgeworfene, inwieweit religiöse und nicht-religiöse Gefühle zusammenhängen, sind der hier vertretenen Problemstellung natürlich fremd.

<sup>3)</sup> Wilamowitz übersetzt: „Bleibt ihr in Pallas' Hut, segnet euch Zeus.“ Ich halte es indessen für wenig wahrscheinlich, daß ἄζεσθαι je die Bedeutung „hochachten (und darum belohnen)“ annehmen könnte, so sehr diese auch hier und Hesiod Th. 532 (s. u.) durch den Zusammenhang für unser Empfinden nahegelegt wird.

verletzte Gott die Pest. Das Auftreten der Seuche wird jedoch nicht als ein von einem unsichtbaren Dämon veranlaßtes, auf unfaßbare Weise um sich greifendes Unheil geschildert: der Gott selbst steigt vom Olymp herab und schießt seine Pfeile gegen die Achäer ab. — E 830 ermutigt Athene den Diomedes: Μηδ' ἄξο θυῶρον "Αρηα; wenige Verse vorher stehen die gleichbedeutenden Worte (V. 827): Μῆτε, σύ γ' "Αρηα τό γε δειδιδι μήτε τιν' ἄλλον | ἀθανάτων (vgl. o.); zwischen ἄξεσθαι und δεδιέναι besteht kein merkbarer Unterschied, und der Dichter wird, wie schon angedeutet, die Götter, die er sich im Kampfe mit Sterblichen messen läßt, kaum wesentlich anders eingeschätzt haben als diese.

An diesen Stellen bezeichnet ἄξεσθαι also kaum mehr als die Furcht, wie sie der Mensch vor dem Menschen empfindet. Ebenfalls einen Schritt weiter in dieser Richtung bedeutet es, wenn Götter untereinander oder Menschen gegenüber die Empfindung des ἄξεσθαι haben. Hesiod Theog. 532 Zeus gegenüber Herakles: Ταῦτα ἄρ' ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν; hymn. Hom. 12, 5 die Götter gegenüber Hera: "Ηρην αἶδω ... | κυδρὴν ἦν πάντες μάκαρες κατὰ μακρὸν "Ολυμπον | ἀζόμενοι τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικραυνῷ. Lediglich um profane Verhältnisse handelt es sich p 400ff. Telemach fordert den Antinoos auf, sich durch keine Rücksicht auf ihn selbst noch auf seine Mutter oder sonst jemand abhalten zu lassen den Bettler zu beschenken: Δὸς οἱ ἐλῶν· οὔτοι φθονέω· κέλομαι γὰρ ἔγωγε· | μήτ' οὖν μητέρ' ἐμὴν ἄξεν τό γε μήτε τιν' ἄλλον | δμῶν.

Als ein Verb des Fürchtens wird ἄξεσθαι konstruiert E 261: "Αξετο γὰρ μὴ μητρὶ δοῇ ἀποθύμια ἔρδοι (vgl. M. Stahl, Krit. histor. Syntax d. gr. Verbuns 578, 3; Kühner-Gerth II 2 S. 390ff.) und Soph. OR 155: Δάλιε Παιάν, ἀμφὶ σοι ἀζόμενος τί μοι ... ἐξανύσεις χρέος, an beiden Stellen in religiösem Sinne verwandt; um Furcht vor Menschen handelt es sich Eurip. Alc. 326: Θάρσει· πρὸ τούτου γὰρ λέγειν οὐχ ἄξομαι und Orest. 1116: Καὶ μὴν τὰδ' ἔρξας δις θανεῖν οὐχ ἄξομαι (Stahl S. 635, 1).

Die Bedeutung der „Ehrfurcht“, des Verehrens ist erst spät nachweisbar. Noch nicht gehören hierher die Belege bei Theognis, wo ἄξεσθαι die Furcht vor dem Groll des den Frevel strafenden Gottes bezeichnet: V. 737f.: Παῖδες δ' οἱ τ' ἀδίκου πατρὸς



τὰ δίκαια νοεῦντες | ποιῶσιν, Κρονίδη, σὸν χόλον ἄζόμενοι. V. 279f.:  
Εἰκὸς τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν, | μηδεμίαν κατόπισθ'  
ἄζόμενοι νέμεσιν. Ähnlich V. 747f. und 1139f.

Das Gleiche gilt von der Grabinschrift IG XII 5, 970: die Kinder des Toten werden gemahnt, für das Grabmal des Vaters Sorge zu tragen, ἀνίκητον (Γ)ῆς χόλον ἄζόμενοι.

Dagegen tritt an folgenden Stellen die Bedeutung der Scheu mehr oder weniger hinter der der Verehrung zurück: Kaibel *Epigr.* nr. 847, Alexander dem Großen in den Mund gelegtes Enkomion auf Aristoteles, 3. Jhd. v. Chr.: Τῷ ῥα καὶ ἄζόμενος σοφίης ἔδον ἡγητῆρα | [σ]τῆσεν Ἀλέξανδρο[s] κλεινὸν ἅπασι θεόν. IG XII 3, 1032 Thera, 3.—2. Jhd. v. Chr. (Grabinschr.): Γρίννος χρηστὸς πᾶσι ἄζεο. Hymn. Isid. (Kaibel nr. 1028) V. 40: Ἄδε γονίων | ἄζομένως τιμάν. Dionys. Perieg. V. 453f.: Ἐνθάδε Φοῖνικες ἀνδρῶν γένος ναιετάουσιν | ἄζόμενοι μέγαλοιο Διὸς γόνον Ἡρακλῆα.

Diese letzte Bedeutung ist jedoch relativ spät und scheidet von vornherein aus, wenn wir nun die ursprüngliche Bedeutung von ἄζεσθαι zu bestimmen suchen. Hier kommt kaum eine andere als die der religiösen Scheu in Betracht, die entschieden dominiert; ein weiteres Argument werden wir sogleich darzulegen haben.

Es ist auffällig, daß ἄζεσθαι nur in der Poesie auftritt (mit der einzigen Ausnahme von IG XII 3, 1032); in der Prosa nimmt σέβεσθαι seine Stelle ein. Dieses Wort, das bei Homer nur einmal (Δ 242), bei Hesiod überhaupt nicht vorkommt, stimmt in einzelnen Ableitungen (es entsprechen σεμνός und ἄγνός, σέβας und ἄγος, εὐσεβής und εὐαγής, σεβίζω und ἀγίζω) und vor allem in der Bedeutung mit ἄζεσθαι überein: vornehmlich gegenüber Göttern gebraucht, bedeutet es die religiöse Scheu, besonders deutlich Aesch. Prom. 541f.: Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ἰδίᾳ γνώμῃ σέβῃ θνατοὺς ἄγαν Προμηθεῦ; früh auf das profane Gebiet übertragen, dient es in erster Linie zur Bezeichnung des Respekts vor solchen Dingen und Personen, die eine der göttlichen ähnliche Würde besitzen, den Fürsten (z. B. Aesch. Ag. 258: Ἦκω σεβίζων σὸν Κλυταιμῆστρα κράτος), den Eltern (Soph. OC 1377: Τοὺς φυτεύσαντας σέβειν); Oedipus gebraucht das Wort Soph. OR 700 gegenüber seiner Gattin. Wie ἄζεσθαι wird es

mit dem Infinitiv im Sinne von „sich scheuen, nicht wagen etw. zu tun“ gesetzt, z. B. Aesch. Pers. 694:  $\Sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\mu\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\rho\omicron\sigma\iota\delta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\mu\alpha\iota \delta' \acute{\alpha}\nu\tau\iota\alpha \lambda\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota$  (über einen weiteren Vergleichspunkt s. u. S. 22).

Man wird es demnach als nicht unwahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß das eine Wort durch das andere beeinflußt sein könnte. Spricht schon die Beobachtung, daß  $\acute{\alpha}\xi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  mehr und mehr gegenüber  $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  zurücktritt, also von diesem verdrängt zu sein scheint, dafür, daß jenes in vorliterarischer Zeit einmal lebendig gewesen sei und das Vorbild für dieses abgegeben habe, so liefert die Vertretung der beiden Worte in anderen indogermanischen Sprachen die Bestätigung dieser Annahme. Der Stamm von  $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  muß nämlich in indogermanischer Zeit eine sinnliche Bedeutung gehabt haben, etwa *reculer devant qn.* (Boisacq *Dict. étym.* S. 857), denn das Wort hängt zusammen mit skr. *tyaj-* „verlassen, zurückstoßen“ (den gleichen Übergang hat  $\phi\omicron\sigma\beta\acute{\epsilon}\iota\sigma\theta\alpha\iota$  durchgemacht; die sinnliche Bedeutung, die überdies an verwandten litauischen und slavischen Worten auftritt, hat sich hier noch in dem griechischen  $\phi\acute{\epsilon}\beta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  „fliehen“ erhalten. S. Boisacq S. 1019).

Der Stamm  $\acute{\alpha}\gamma\text{-}$  dagegen war schon in idg. Zeit ein religiöser Terminus, wie seine Verwendung im Altindischen beweist, wo er in der Terminologie des vedischen Opfers eine wichtige Rolle spielt.

## II.

Dem griechischen  $\acute{\alpha}\gamma\text{-}$  entspricht im Altindischen lautlich genau ein *yaj-* (vgl. Brugmann *Grundr.* <sup>1</sup> I, 2 S. 276, 262). Diese Gleichung, mit der die Sprachwissenschaft bisher allgemein zu operieren pflegte, wird neuerdings bisweilen angezweifelt <sup>1)</sup> infolge von Bedenken, die Meillet geltend gemacht hat <sup>2)</sup>: man müsse bei Worten, die nur in zwei so weit auseinander liegenden Zweigen des indogermanischen Sprachstammes sich nachweisen ließen, mit der Annahme von Urverwandtschaft zurückhaltend sein; vor allem aber stimme skr. *yaj-* in der

<sup>1)</sup> Boisacq *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 1916 s. v.  $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ ; früher schon P. Kretschmer (an der bei Boisacq angeführten Stelle) ohne nähere Begründung.

<sup>2)</sup> *Mémoires de la société de linguistique* XII (1903) 225 f.



Bedeutung nicht zu ἄζεσθαι. Der erste Einwand ist ohne Zweifel berechtigt, er wird indessen hinfällig, wenn so eigentümliche Übereinstimmungen bestehen, wie wir sie aufzeigen werden. Zuvor ist das zweite Argument Meillets zu entkräften<sup>1)</sup>.

Es ist nicht richtig, wenn Meillet (und ihm folgend Boissacq) als einzige Bedeutung von ai. *yaj-* *sacrifier* anführt, eine Bedeutung, die allerdings schlecht zu der von ἄζεσθαι paßt. Gewiß ist *yajāmi* schon im Rigveda terminus technicus für „opfern“; wie griech. θύειν lt. *sacrificare* kann es die Opfergabe im Akkusativ zu sich nehmen. Z. B. RV 1, 26, 1 (an Agni) *sémām no adhvarām yaja* „bringe dieses unser Opfer dar“; 1, 142, 8 *yajñām no yaksatām imām*<sup>2)</sup>. Dies ist aber keineswegs die übliche Konstruktion des Wortes; meist wird der Gott in den Akkusativ, die Opfergabe in den Instrumentalis gesetzt; z. B. 3, 32, 7 *yājāma in nāmasā vṛiddhām indram*; 6, 47, 27 *indrasya vājraṁ haviṣā rātham yaja*. Nie aber tritt der Name des Gottes im Dativ hinzu; der einzige Beleg, den man bei Graßmann (Nr. 6) für diese Verwendung findet, ist anders zu beurteilen: RV 10, 128, 4 *māhyam yajāntu māma yāni havyā*; hier heißt *māhyam* „in meinem Interesse“ (der Opfernde spricht).

Wir haben damit erwiesen, daß die Konstruktion von *yajāmi* einer Identifikation mit ἄζεσθαι nicht im Wege steht; es besteht noch der wesentliche Unterschied, daß *yaj-* stets die tätige Verehrung der Gottheit<sup>3)</sup>, ἄζεσθαι dagegen ein Gefühl bezeichnet; die gleiche Übersetzung durch „verehhren“ beweist natürlich nichts, höchstens läßt sich aus der Bezeichnung jener beiden Begriffe durch einunddasselbe deutsche Wort auf die prinzipielle Möglichkeit des Bedeutungszusammenhanges schließen (wobei auch noch zu erinnern ist, daß ἄζεσθαι ursprünglich wie oben angenommen die „Scheu“ und nicht die „Ehrfurcht“ bezeichnet). Hier ist nun aber die verschiedene

<sup>1)</sup> Für das Folgende ist zu vergleichen Böhtlingk, Sanskritwörterbuch VII (Petersburg 1871) Sp. 8ff.; Geldner, Rigveda in Auswahl I 1907 Glossar s. v. — Die sämtlichen rigvedischen Belege des äußerst häufigen Verbalstammes *yaj-* gibt mit Angabe der Bedeutung und Konstruktion H. Graßmann, Wörterbuch zum Rigveda (1873) Sp. 1070ff. (mit Kritik zu benutzen).

<sup>2)</sup> Vgl. Graßmann unter Nr. 7. Böhtlingk l. c. unter b.

<sup>3)</sup> Auch in allen Ableitungen wie *yajñā* „Opfer“ *yajātha* „das Opfern“ usw.

Bildung der beiden Verben zu berücksichtigen. "Αἰσεῖσθαι ist ein mediales -io-Präsens (vgl. Delbrück, Indog. Syntax II S. 36) und gehört zu den zahlreichen griechischen Medien, die einen Gemütsvorgang bezeichnen, wie μέδεσθαι, σέβεισθαι: Delbrück S. 422; wenn das act. σέβω einmal vorkommt, so ist das eine sekundäre Bildung (ebd. S. 418). Es ist daher aussichtslos zu versuchen, die genaueren Bedeutungszusammenhänge zwischen der indischen und der griechischen Wortfamilie festzustellen.

Vielleicht läßt sich indessen an einer Ableitung von *yaj-* die Bedeutung der Scheu vor dem Göttlichen noch nachweisen. Das Wort *yajatá* ist im Rígveda ein stehendes Epitheton der Götter, durch das sie sehr wohl, entsprechend der sonst üblichen Bedeutung von *yaj-*, als diejenigen, die man durch das Opfer ehrt, prädiert werden könnten. Diese Bedeutung wird auch z. B. RV 1, 59, 7 durch den Zusammenhang nahegelegt, wo es von Agni heißt: *vaiśvānaró mahimná viśvákṛiṣṭir bharád-vājesu yajató vibháva | śatavaneyé śatinūbhir agniḥ puruṇṭhé jarate sūnṛitavān*; Ludwig übersetzt „Vaiśvānara durch seine Mächtigkeit über alle bebauten Länder verbreitet, heilig (hierfür also: durch Opfer verehrt) bei den Bharadvaja, der glänzende, | wird mit hundertfachen (Liedern) ... gepriesen.“

Wenn aber 2, 33, 10 die Halskette des Rudra als *yajatá*, 6, 58, 1 Puṣans beide Gestalten und 10, 7, 3 das Antlitz des Sonnengottes als *sukrá* (hell) und *yajatá*<sup>1)</sup> bezeichnet werden, so ist hier eine Beziehung auf das Opfer nicht möglich, vielmehr scheint *yajatá* in dieser Verwendung — analog ἄνως auf den Besitz der Götter ausgedehnt — eine ursprüngliche Bedeutung „zu scheuen, zu verehren, heilig“ vorauszusetzen — denn es ist kaum anzunehmen, daß die sonst den Ausgangspunkt bildende Bedeutung „mit Opfer verehrt“ derartig hätte verblassen können<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Tag und Nacht sind gemeint (vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie II 1899 S. 44 ff.). Wenn die Nacht also im Gegensatz zum Tag als *yajatá* bezeichnet wird, so könnte die alte Bedeutung des religiösen Schauders zugrundeliegen.

<sup>2)</sup> Die drei Stellen, an denen das Wort *yájus*, sonst stets „Opfer, Opferformel“, nach Böhlingk (l. c. S. 14) die Bedeutung „heilige Scheu“ haben soll, sind nicht eindeutig. RV 5, 62, 5 steht *yájus* neben *barhiṣ*, also „Opferformel“; RV 8, 41, 8 ist eine sehr kritische Stelle, vgl. die Übersetzung Ludwigs; desgleichen 10, 12, 3.



Die Bedeutungsentsprechung der beiden Stämme ist also — den kulturellen Abstand zwischen Hellas und Altindien in Betracht gezogen — zum mindesten eine derartige, daß sie der Urverwandtschaft nicht im Wege steht<sup>1)</sup>. Einen positiven Beweis liefert nun eine merkwürdige Übereinstimmung in gewissen Wortbildungen, die nicht zufällig sein kann.

Man muß für das Griechische ein zu ἄξεσθαι gehöriges \*ἄγος im Sinne von „Scheu vor den Göttern“ ansetzen. Zuverlässige direkte Zeugnisse dafür gibt es allerdings nicht. Hymn. Cer. 479 bietet die zweite Hand des Mosquensis μέγα γὰρ τι θεῶν ἄχος ισχάνει αἰδῆν, wonach Valckenaer ἄγος hergestellt hat; die erste Hand jedoch hat σ . . . σ, was auf σέβας führt (so lesen Allen-Sikes, vgl. den kritischen Apparat dieser Ausgabe). Auf unkontrollierbare Zeugnisse antiker Lexikographen wird man sich nicht verlassen dürfen: Bekker *Anecd.* I 212 ἄγῃ· τὰ μυστήρια und Hesych s. v. ἄγεια· τεμένη, s. v. ἀγέεσσι τεμένεσσι könnten aus christlicher oder jüdischer Polemik gegen heidnische Kulte geschöpft haben, die hier dadurch als „unrein“ bezeichnet werden konnten<sup>2)</sup> (Hesych etwa aus einem hexametrischen Gedicht im Stil der Sibyllinen, wegen der zitierten Wortformen). Völlig ungerechtfertigt ist es, bei Aesch. Choe. 149 und Soph. Ant. 775 das hier „Sühnmittel“ bedeutende ἄγος von ἄξεσθαι herzuleiten (wie E. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie<sup>3)</sup> S. 171, Leo Meyer, Handbuch der griech. Etymologie I 101, E. Bruhn zu Soph. l. c. tun). Das Sühnmittel ist ein μίσμα; der Ausdruck κάθαρμα ein grobes Schimpfwort (reiches Material bei Wetstein zu I Cor 4, 13; vgl. H. Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Wiener Sitzungsber. Bd. 137 S. 61f. = Kl. Schriften IV 258f.). Passow-Crönert führt die beiden Stellen mit Recht unter ἄγος „Fluch, Schuld“ auf (Sp. 55).

<sup>1)</sup> Der Stamm ist auch in der Sprache des Avesta äußerst zahlreich vertreten, wo er als *yaz-* erscheint, das in Verwendung und Bedeutung mit skr. *yaj-* fast völlig übereinstimmt. Hierüber vgl. den umfangreichen Artikel in Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch (1904) Sp. 1270ff.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa Theodoret. Graec. aff. cur. I S. 31. 4ff. Raed.: Καὶ ὅτι μὲν ὁ Πρίαπος Διονύσου καὶ τῆς Ἀφροδίτης υἱός, ἴσασι τῶν ταῦτα μεμνημένων τινές. ἀνδ' ὅτου δὲ τούτων υἱὸς ὀνομάζεται, καὶ μικρῶ γε ὄντι ἐντίθεται μῶριον ἐντεταμένον καὶ μέγιστον, ὁ τῶν μυσαρῶν μυστηρίων ἱεροφάντης ἐπίσταται, καὶ εἰ τις ἕτερος τοῖς ἐναγέαι βιβλίοις ἐκείνοις ἐνέτυχεν.

Es ist nur noch das Wort ἀγής übrig. Emped. fr. 47 Diels, erhalten durch Bekker *Anecd.* I 337, 13, lautet: 'Αγής· τοῦτο ἀπὸ συνθέτου καταλείπεται τοῦ εὐαγής ἢ παναγής. Ἐμπεδοκλῆς· ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον. Diels übersetzt: „Denn er (der Mond) schaut auf den heiligen Kreis des Herrn gegenüber.“ Es handelt sich um den Sonnenkreis; zu vergleichen ist Parmen. fr. 10, 2f.: Καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡλείοιο | λαμπάδος. An den beiden Stellen können ἀγής wie εὐαγής gewiß „heilig“ heißen; es ist aber auch eine zweite Bedeutung möglich. Εὐαγής bedeutet an vielen Stellen geradezu „rein, hell“, „guten Ausblick gewährend“; die Quantität des α ist, soweit wir das feststellen können, lang<sup>1)</sup>. Daß ἀγής und εὐαγής bei Empedokles und Parmenides diese Bedeutung haben, wird dadurch wahrscheinlich, daß εὐαγής an der Parmenidesstelle neben καθαρός steht, zudem durch folgende Parallelen: Soph. Ant. 416: Λαμπρὸς ἡλίου κύκλος; Aesch. Prom. 91: Καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ. Hippokrates gebraucht περὶ διαίτης IV 81 (vol. VI p. 644 L.) das Wort εὐαγής in der Bedeutung „rein“ von den Gestirnen (es handelt sich um die Deutung von Traumerscheinungen): Ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρά καὶ εὐαγέα — κατὰ τρόπον ὁρεόμενα ἕκαστα — ἀγαθόν<sup>2)</sup>. Es fragt sich nun, ob ἀγής und εὐαγής in der Bedeutung „rein“ (in nicht-religiösem Sinne) von εὐαγής „heilig“ zu trennen sind<sup>3)</sup>, oder ob ein derartiger Bedeutungsübergang denkbar ist. Die

<sup>1)</sup> Pindar. paean. fr. 19 (E. Diehl Suppl. lyr. <sup>3</sup> S. 71) V. 6: Ἐν πελ[ά]γει . . .

<sup>2)</sup> εὐαγέα (sic pap.) πέτρων φανῆναι (D. nimmt εὐαγέα, O. Schroeder εὐαγέα in den Text auf). Aesch. Pers. 466: Ἐδραν παντὸς εὐαγῆ στρατοῦ (εὐαγής hier entweder „abgesondert von dem ganzen Heer“ oder „weiten Ausblick habend auf . . .“). — Eur. Sppl. 650 Bacch. 662; Demokrit bei Theophr. de sens. Diels, Vors. II S. 46, 13 47, 18. Plato Tim. 58d legg. XII 952a. *Script. physiogn.* rec. Foerster I p. 327, 3. Aretaeus ed. Ermerins p. 37. — In Anbetracht des häufigen Vorkommens von εὐαγής in dieser Bedeutung ist es falsch, wenn Cobet (Coll. crit. 345) in Jamblichs Schrift De vita Pythagorea für das überlieferte εὐαγέα an allen Stellen εὐαγεία einsetzt (vgl. den Index der Ausgabe von Nauck).

<sup>3)</sup> εὐαγής „rein“ (oder: „hellblickend“) vom Menschen. Hippokr. περὶ διαίτης II 62 Ende (VI p. 578 L.): Κενουμένης δὲ τῆς κεφαλῆς ἀποκαθαίρεται ἢ τε ὄψις καὶ ἡ ἀκοή· καὶ γίνονται εὐαγέες οἱ ἄνθρωποι.

<sup>4)</sup> Dafür entscheidet sich L. Meyer l. c. I S. 114, für die andere Möglichkeit Rohde, Psyche II 219, 3.



griechischen Worte, die die Heiligkeit bezeichnen, neigen, wie wir sehen werden, sämtlich dazu die Bedeutung „rituell rein“ anzunehmen; am deutlichsten ist das bei *ἁγνός* (s. u. S. 43ff.). Auch *εὐαγής* hat sich in dieser Richtung entwickelt; *εὐαγέειν* heißt „rein halten“ (in sakraler Bedeutung) IG XII 1, 677 (Ialysos, 3. Jhd. v. Chr.): *Ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος τῆς Ἀλεκτρῶνας εὐαγῆται κατὰ τὰ πάτρια*. Auf profanes Gebiet greift *ἁγνός* mit der Bedeutung „keusch“ über; jedoch der Übergang zu einer rein sinnlichen Bedeutung „rein (von der Farbe), hell“ läßt sich auf griechischem Sprachgebiet nirgends nachweisen.

Es muß dahingestellt bleiben, ob *εὐαγής* in der Bedeutung „rein, hell“ und somit auch ob jenes *ἀγής* zu *ἄξεδαι* gehören. Dagegen liegt ein \**ἄγος* dem die rituelle Reinheit bezeichnenden *εὐαγής* sowie dem Worte *παναγής* zugrunde, vorausgesetzt, daß es sich um alte Bildungen handelt (vgl. Debrunner, Griechische Wortbildungslehre 1917 S. 72)<sup>1)</sup>. Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes hat sich freilich nur an dem spätbezeugten *παναγής* erhalten, das *heilig*, *tabu* bedeutet (Julian or. V 173: *Παρὰ Ἀθηναίους οἱ τῶν ἀρρήτων ἀπτόμενοι παναγείς εἰσιν*<sup>2)</sup>). Das Wort *εὐαγής* kann seiner Bildung nach ursprünglich zwei Bedeutungen gehabt haben; je nachdem der *εὐαγής* Subjekt oder Objekt des \**ἄγος* ist, muß der eigentliche Sinn sein entweder „der Gottesfürchtige“ oder „der Heilige (dem man seine Scheu bezeigen muß)“<sup>3)</sup>. Es läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, welche dieser Bedeutungen den einzelnen Verwendungsarten zugrunde-

<sup>1)</sup> Erwin Rohdes Auffassung des Wortes *εὐαγής* als „der von jedem *ἄγος* befreite“ (Psyche II<sup>2</sup> 219, 3), gegen die sich auch Fehrle wendet (Kultische Keuschheit im Altertum 1910 45, 2), ist mit der Bedeutung derartiger Adjektivbildungen unvereinbar, in denen das *εὐ-* einem *ἀ-* privativum nur scheinbar gleich kommt, wenn das zweite Glied eine *vox media* ist (wie bei *εὐτυχής*).

<sup>2)</sup> Doch liegt auch hier schon wenigstens ein Ansatz zu der Bedeutung „rein“ vor. Der Satz lautet vollständig: *Παρὰ Ἀθηναίους οἱ τῶν ἀρρήτων ἀπτόμενοι παναγείς εἰσιν καὶ ὁ τούτων ἐξάρχων ἱεροφάντης ἀπέστραπται πᾶσαν τὴν γένεσιν*. Plutarch nennt Qu. rom. 96 die Vestalinnen *παναγείς παρθένοι*. — Die übrigen Belege sind undurchsichtig. Vgl. Toepffer, Attische Genealogie S. 90 (Epitheton attischer Kultbeamter). An einer Stelle bedeutet das Wort wie *εὐαγής* „rein“ oder „fromm“, CIG III 4578 c Z. 7 (Nedjeram): *Ὅφρα νέκυσ [π]αν[ἀγ]έσσιν αἰ[ε]ὶ χωροῖσιν ἐνεῖη*.

<sup>3)</sup> Aktive und passive Bedeutung vereinigt z. B. *εὐπειθής*, das „leicht-überredend“ und „leicht zu überreden“ bedeuten kann.

liegt. Das Wort bezeichnet die rituelle Reinheit der Opferhandlung hymn. Hom. in Cer. 274 und 369: Εὐαγέως ἔρδοντες; Apoll. Rhod. I 1138: Εὐαγέεσσιν ... θυηλαῖς; II 715: Λοιβαῖς εὐαγέεσσιν (vgl. II 699 III 1204 IV 1129). Ähnlich vom frommen Brauch Soph. Ant. 521: Τίς οἶδεν εἰ κάτω ὅτιν εὐαγῇ τάδε; von der Weihgabe Plato legg. XII 956a: Ἐλέφας ... ἀπολελοιπότος ψυχὴν οὐκ εὐαγὲς ἀνάθημα<sup>1)</sup>). Diese Verwendung würde sich am ehesten von der passiven Bedeutung „zu scheuen, heilig“ aus erklären; denselben Bedeutungsübergang hat ἄγνός durchgemacht (vgl. unten). Wie bei ἄγνός könnte sich von hier aus weiter die Bedeutung „rein, fromm“ (vom Menschen) entwickelt haben; vgl. das solonische Gesetz bei Andok. de myst. 96: Ὁ δὲ ἀποκτείνας τὸν ταῦτα ποιήσαντα ... ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής; auf die Handlung übertragen Demosth. in Phil. III 44: Ἄλλ' εὐαγὲς ἢ τὸ ἀποκτεῖναι und Aristot. fr. 495 p. 1558b 32: Καταγγέλλειν τὸν πόλεμον ὅπως εὐαγὲς ἢ τὸ ἀποκτεῖναι<sup>2)</sup>). — Orphisches Goldplättchen von Thurii fr. 19 Diels (Vors. II<sup>3</sup> S. 176) V. 8: Ἐδρας εἰς εὐαγε(όν)τω(ν) (V. 1 werden die Mysten καθαροί genannt). Bei diesem subjektiven Gebrauch besteht aber auch die Möglichkeit einer aktiven Bedeutung des Wortes: wer die rechte Scheu gegenüber der Gottheit hat, nimmt auf ihre ἄγνεία Rücksicht und hält sich selbst rein von Befleckung (vgl. u. S. 22)<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Εὐαγέειν bezeichnet an der oben angeführten Stelle die Reinigung des Heiligtums, ganz im Sinne von ἀγνίζειν. — Zur Existenz einer faktitiven Bedeutung neben der regelmäßigen intransitiven vgl. Debrunner, Wortbildungslehre § 193. Eine parallele Erscheinung weist das gleichbedeutende Verb ἀγνεύειν auf, gewöhnlich „rein sein“, aber „reinigen“ Antiphon Tetr. I 3, 11: Ἀγνεύετε δὲ τὴν πόλιν (vgl. I, 11: Καθαράν δὲ τὴν πόλιν καταστήσαι, s. Debrunner § 216); περὶ τοῦ χορευτοῦ § 4: Τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιώς ἀγνεύ(σ)ει ἑαυτόν.

<sup>2)</sup> Die eigentümliche Verwendung des Wortes bei Plato ep. II 312a: Τοῦτο δ' οὐκ εὐαγὲς μοι ἀπέβη ist von der Bedeutung „rein“ aus zu verstehen, wie Soph. OC 175 lehrt: Τὸν (scil. τὸν Κέρβερον) κατεύχομαι ἐν καθαρῷ βῆναι τῷ ξένῳ. — Ein ἄγος von ἄζεισθαι muß auch den Eigennamen *Hagestima* (Klaros, 4./3. Jhd.), *Hagestos* (Thessalien, um 200), *Damages* (ebd., 229—100) und *Theages* (Athenen in Platos Apologie) zugrundeliegen (Belege bei Bechtel Hist. Personennamen 1917 S. 12).

<sup>3)</sup> Auch für εὐσεβής bestehen beide Erklärungsmöglichkeiten. — Obwohl von gleichbedeutenden Stämmen auf die nämliche Art gebildet, besteht



Im Altindischen existiert nun eine entsprechende Ableitung vom Stamme *yaj-*, das Wort *yajás*, das an einer einzigen Stelle nachgewiesen ist, RV 8, 40, 4 *abhy àrca nabhāka-vád indrāgni yajāsā girā* „Ich singe ... zu Indra und Agni *yajāsā girā*, „mit verehrendem Liede“ Ludwig<sup>1)</sup>; Böhlingk faßt *yajás* als „Scheu“ auf (l. c. s. v.). Beide Bedeutungen würden vortrefflich zu der für \**ἄγος* bzw. *ἄγής* anzusetzenden Bedeutungen passen; dafür, daß *yajás* Adjektiv ist, einem *ἄγής* entsprechend, und nicht Substantiv, spricht der Akzent (vgl. Hirt, Handbuch der gr. Laut- und Formenlehre<sup>2</sup> § 268, 1f und § 269, 2a<sup>3)</sup>). Welches die Bedeutung dieses Adjektivs ist, läßt sich aus der einen Stelle natürlich nicht mit Genauigkeit erschließen; da der Stamm *yaj-* sich sonst meist auf das Opfer bezieht, liegt es nahe *yajás gir* als „Opferlied“ aufzufassen.

Es bestehen nun folgende Übereinstimmungen zwischen Ableitungen des griechischen und des indischen Stammes, die sich auch hinsichtlich der Häufigkeit des Vorkommens entsprechen:

gr. *ἄγνός* (sehr häufig) ..... ai. *yajñā*<sup>4)</sup> (sehr häufig)

gr. *ἄγιος* (sehr selten) ..... ai. *yájya*<sup>4)</sup> (nur in den Komposita *deva-yájya* und *deva-yajyā* erhalten; ersteres einmal, letzteres acht Mal im *Rigveda*).

gr. *ἄγής* (nicht sicher bezeugt als zu *ἄξεισθαι* gehörig) ...  
..... ai. *yajás* (einmal).

zwischen *εὐσεβής* und *εὐαγής* ein bemerkenswerter Unterschied in der Bedeutung: *εὐσεβής* steht fast stets in subjektiver Verwendung, vor allem bezeichnet es früh die seelische Reinheit (z. B. Pind. Ol. III 41: *Εὐσεβεῖ γνῶμα*), während *εὐαγής* auf die äußerlich-rituelle Reinheit beschränkt bleibt (höchstens mit Ausnahme von Kallim. h. Del. 98, Theokr. id. 26, 30). Das mag zum Teil daran liegen, daß der Grieche das Wort mit dem die (ebenfalls rein äußerlich gemeinte) Unreinheit bezeichnenden *ἐναγής* zusammenbrachte (ob mit Recht oder Unrecht, spielt dabei keine Rolle).

<sup>1)</sup> Ebenso L. Meyer I 114, der ebenfalls die Gleichung *yajás-*: *ἄγής*, \**ἄγος* vertritt.

<sup>2)</sup> Z. B. ist *yásas* Substantiv („Ruhm, Herrlichkeit“), *yaśás* Adjektiv: „herrlich“ (angeführt bei Thumb, Handbuch des Sanskrit 1905 S. 227). — Von ai. *tyaj-* gibt es ein *tyájas* n. „Verlassenheit, Schmerz“, entsprechend gr. *σέβας*, und ein *tyajás* m. „Abkömmling“, in der Form mit *εὐ-σεβής* übereinstimmend.

<sup>3)</sup> Vgl. Brugmann-Thumb, Griech. Gramm. 1913 S. 223. Brugmann, Grundriß I<sup>2</sup> 2 S. 352.

<sup>4)</sup> Brugmann-Thumb S. 211.

Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten. XIX, 1.

## III.

Ein anderer nicht minder hypothetischer sprachlicher Zusammenhang führt auf die Beziehungen, die in der griechischen Religion zwischen den Kategorien *heilig* und *unrein* bestehen. Es ist in neuerer Zeit bisweilen behauptet worden, das Wort ἄγος „Befleckung, Verbrechen“ sei ursprünglich mit \*ἄγος identisch<sup>1)</sup>). Diese Herleitung von ἄγος ist unmöglich, wenn die sonst allgemein vertretene Etymologie zu recht besteht, nach der es zu ai. *āgas* „Schuld, Sünde“ gehört<sup>2)</sup>).

Die Bedeutung der beiden Worte ist nicht wesentlich verschieden<sup>3)</sup>). Das griechische Wort bezeichnet die *Folge eines sakralen Frevels*. Ganz deutlich bezeichnet es dasselbe wie μῖασμα Aesch. Eum. 167: Πάρεσι γὰς <τ'> ὀμφαλὸν προσδρακεῖν αἱμάτων βλοσυρὸν ἀρόμενον ἄγος ἔχειν. Um Blutschuld handelt es sich ebenfalls Thuk. I 126, 2 127, 1 128, 1 II 13, 1: τὸ ἄγος, τὰ ἄγῃ ἐλαύνειν<sup>4)</sup>; I 134, 4: ὡς ἄγος αὐτοῖς ὄν τὸ πεπραγμένον; 135, 1: ὡς καὶ τοῦ θεοῦ ἄγος κρίναντος. Aristot. Ath. pol. pp. 1, 2 27, 21 Thalh. Polit. V p. 1303a 30: ὅθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις; um Inzest (was für den antiken Menschen dasselbe ist)<sup>5)</sup>, Aesch. Suppl. 375 Soph. OR 1426; den Toten unbestattet liegen zu lassen ist ein ἄγος, Soph. Ant. 256: Λεπτὴ δ' ἄγος φεύγοντος ὡς ἐπὶ κόνις. Auch Herod. VI 56 liegt ein Vergehen gegen sakralrechtlich sanktionierte Institutionen vor: wer die spartanischen Könige an der Ausübung ihrer priesterlichen Befugnisse und des Rechtes, Krieg zu führen hindere, sei dem ἄγος verfallen.

Ἐναγής ist entsprechend einer Wendung, die Herodot an der eben angeführten Stelle gebraucht, zu verstehen als ἐν τῷ

<sup>1)</sup> E. Fehrle, Kultische Keuschheit 1910 (RGVV VI) S. 44f.

<sup>2)</sup> Vgl. Boisacq s. v. — Für das Sachliche vgl. zum Folgenden K. Latte, Arch. f. Rel. XX 254ff.

<sup>3)</sup> H. Collitz, der BB III 218 die Gleichung ἄγος: *āgas* ablehnt, macht auch den Bedeutungsunterschied geltend (ohne darüber näheres zu bemerken).

<sup>4)</sup> An diesen Stellen neigt das Wort dazu, den Schuldigen selbst zu bezeichnen; ebenso (nach Passow-Cr. s. v.) Soph. OR 1426: Τοιόνδ' ἄγος | ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι.

<sup>5)</sup> Aesch. Sept. 755: Οἰδιπόδαν, ὅτε μητρὸς ἀγνὰν σπείρας ἄρουραν, ἴν' ἐπράφη, ρίζαν αἱματώεσσαν ἔτλη. Suppl. 226: Ὀρνιδος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγών; | πῶς δ' ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα | ἀγνὸς γένοιτ' ἂν (es scheinen totemistische Vorstellungen nachzuwirken).



ἄγει ἐνεχόμενος; es ist der mit dem ἄγος, dem μῖσος Behaftete (vgl. Aelian nat. an. 11, 3: Τὰς χεῖρας ἐναγής). Auf Blutschuld beziehen sich Her. V 70 Thuk. I 126, 11 139, 1 Aristot. Ath. pol. c. 20, 2 fr. 8 Aeschin. in Ctes. 108 117 121 129 Parthen. p. 65f. Mart. Diod. Sic. 18, 8, 4 Plut. qu. Graec. 59 Paus. 1, 44, 8 Porphyry. de abst. II 29 56f.; auf Tempelraub IG XII 5, 654 (Syros): Καὶ ἱερόσυλος ἔστω καὶ ἐναγής νομιζέσθω. Diod. 16, 60, 1: Τοὺς δὲ ... τῶν ἄλλων τῶν μετεσχηκότων τῆς ἱεροσυλίας ἐναγεῖς εἶναι.

Ai. āgas dagegen bezeichnet die Freveltat selbst; aber auch hier handelt es sich stets (was allerdings auch an dem Charakter der ältesten Zeugnisse liegen kann) um eine religiöse Verfehlung<sup>1)</sup>. RV 2, 27, 14 ādite mitra vārunotā mṛṇa yād vo vayām cakrīmā kāc cid āgaḥ „Aditi Mitra Varuna verzeiht, welche Sünde wir immer euch getan haben“; 2, 29, 5 prā va ēko mīmaya bhūry āgo „ich habe euch (den Viśve Devās) viele Frevel getan“; 7, 87, 7 yó mṛṇāyāti cakrūṣe cid āgo vayām syāma vāruna ānāgaḥ „der dem verzeiht, der eine Sünde getan hat, vor Varuna mögen wir sündlos sein“. Im Indischen fehlt durchaus die für das Griechische charakteristische Ausdrucksweise „mit ἄγος behaftet sein, ein ἄγος haben“, vielmehr heißt es stets „ein āgas tun“; für gr. ἄγος läßt sich hinwieder diese Redeweise nicht belegen. Zugleich ist zu bemerken, daß entsprechend der höheren Religiosität der rigvedischen Lieder<sup>2)</sup>, in denen äußerlich-rituelle Gebote hinter ethischen viel stärker als in der altgriechischen Religion zurücktreten, unter āgas leichtere moralische Verfehlungen mitbegriffen sind.

Der gleiche Unterschied besteht zwischen den Wendungen ἄγος θεῶν und devānām āgas, die Curtius, Grundzüge<sup>5</sup> S. 170 vergleicht. Für devānām āgas gibt Böhtlingks Wörterbuch folgende Belege. Śat.-Br. I 7, 4, 2 ist die Vergewaltigung der Tochter Prajāpatis durch den Vater ein devānām āgas. — 6, 1, 4 wird erzählt, wie die Jahreszeiten, von den Göttern erzürnt, zu ihren Feinden, den Asuras, gehen, bei denen darauf alles üppig ge-

<sup>1)</sup> Dagegen spricht nicht RV 1, 185, 8 devān vā yāc cakrīmā kāccid āgaḥ sūkhāyaṃ vā sādām īj jāspatiṃ vā „... gegen Götter, Freund oder Hausvater“.

<sup>2)</sup> Vor allem in den Varunahymnen, s. Winternitz, Ind. Lit.-Gesch. I 1909 S. 71f. — Vgl. Oldenberg, Religion des Veda<sup>2</sup> 1917 S. 9ff.

deiht; am Schlusse heißt es: *tad vai devānām āga āsa* ... „Das war eine Sünde gegen die Götter; weniger macht es aus, daß der Feind dem Feinde zürnt, jedoch das geht zu weit!“ *Devānām āgas* bedeutet in beiden Fällen „Freveltat gegen die Götter“; Beschränkung auf eine besondere Art von Frevel ist nicht erkennbar.

Das griechische ἄγος θεῶν dagegen bezeichnet die Schuld, die dem Menschen anhaftet; besonders deutlich Aesch. Sept. 1017: Ἄγος δὲ καὶ θανῶν κεκτήσεται | θεῶν πατρώων οὓς ἀτιμάσας ὅδε | στρατὸν ἐπακτὸν ἐμβάλων ἥρει πόλιν. Außerdem hat die Wendung Thuk. I 126, 2: Οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ· τὸ δὲ ἄγος ἦν τοιόνδε. Was ἄγος θεῶν eigentlich bedeutet, scheint nicht ganz klar; am besten würde sich in den Zusammenhang der beiden Stellen fügen: „Befleckung der (reinen) Götter“<sup>1)</sup>, an der ersten Stelle abstrakter, an der zweiten konkreter gefaßt (hier ist die schuldige Person selbst gemeint, die durch ihre Gegenwart die Heiligtümer besudelt; vgl. u. S. 22)<sup>2)</sup>. Unter der Voraussetzung, daß ἄγος zu ἄρσθαι gehört, besteht noch eine weitere Erklärungsmöglichkeit (s. u. S. 29).

Die Bedeutungen des griechischen und des indischen Wortes sind demnach nicht so verschieden, daß nicht ein Übergang von der einen zur anderen möglich wäre. Auch nähert sich *āgas* der Bedeutung von ἄγος, insofern es wie dieses eine Schuld bezeichnet, die fortwirkt, wenn die Götter sie nicht erlassen (vgl. die oben gegebenen Beispiele). Besonders deutlich geht das aus dem Vorhandensein des Adjektivs *ánāgas* (auch *anāgás* akzentuiert)<sup>3)</sup> hervor, dessen Bildung

<sup>1)</sup> Vgl. Aesch. Ag. 1645: Klytaimestra wird bezeichnet als χώρας μίasma καὶ θεῶν ἐγχωρίων.

<sup>2)</sup> Es mag auf den ersten Blick näher liegen ἄγος θεῶν einfach ähnlich wie die indische Wendung als „Frevel gegen die Götter“ zu verstehen. Diese Bedeutung scheint mir jedoch mit der eigentlichen Bedeutung von ἄγος unvereinbar zu sein. Daß ἄγος soviel wie μίσμα bedeutet, geht am unzweideutigsten aus der Übertragung auf das Sühnmittel hervor (Belege s. o. S. 13).

<sup>3)</sup> Eine entsprechende Bildung von ἄγος wäre das von Suidas und Hesych bezeugte ἀναγής; beide legen ihm die Bedeutung „rein“ bei; letzterer identifiziert es außerdem an einer zweiten Stelle mit ἐναγής, in dieser Bedeutung müßte es zu εὐαγής gezogen werden.

eine der Bedeutung von ἄγος ganz ähnliche Nuance des Stammwortes voraussetzt.

Wirkliche Schwierigkeiten bereitet die lautliche Entsprechung. Die Entsprechung von gr. *ā* und ai. *ā* wird leicht hin als „Ablaut“ bezeichnet<sup>1)</sup> ohne Rücksicht darauf, daß sich diese Erscheinung sonst nicht belegen läßt<sup>2)</sup>. Man müßte zu unbeweisbaren Möglichkeiten seine Zuflucht nehmen, wie sie Sütterlin, IF IV 93 vorträgt: ein urgerm. \**naga-* könne auf ein idg. \**nogho-* oder \**noko-* zurückgehen, in letzterem Falle sei im Auslaut auch eine Media möglich, sodaß auch ai. *āgas* gr. ἄγος zu der Familie gehören könnten; als Übergangsstufe sei für jenes ein *ng-*, für dieses ein *ng-* anzusetzen<sup>3)</sup>.

Dagegen hindert, wie schon Fehrle S. 45, 1 bemerkt hat, lautlich nichts — auch die Psilose nicht — ἄγος mit ἄζεσθαι zusammenzubringen. Die dabei vielleicht noch auffallende Tatsache, daß nur diese eine Ableitung des Stammes die Aspiration verloren hat, wäre unschwer zu erklären: die starke Bedeutungsdifferenzierung mußte das Bewußtsein für den sprachlichen Zusammenhang früh schwinden lassen; ferner ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß ein verlorenes oder in ἄγος aufgegangenes \*ἄγος, das ja eine ähnliche Bedeutung haben mußte, den Schwund der Aspiration hervorgerufen habe.

Fehrle hat auch den möglichen Bedeutungszusammenhang zwischen ἄγος und \*ἄγος richtig erkannt; nur sind seine Belege, die zeigen sollen, daß \*ἄγος sich in der Richtung „Abscheu“, „religiöse Befleckung“ entwickelt habe, nicht stichhaltig. Wenn παναγής, das wir oben, zu ἄζεσθαι gehörig, in der Bedeutung „heilig, rein“ kennen gelernt haben, an der von F. angeführten Stelle des Manetho „fluchbeladen“ bedeutet, so braucht dieses παναγής nicht mit jenem identisch zu

<sup>1)</sup> Prellwitz Et. Wb. <sup>2</sup> S. 5: „nur daß es (ἄγος) schwachen Stamm zeigt“; Boisacq s. v.: *āgas* und ἄγος stünden *en relation apophonique*.

<sup>2)</sup> Was F. Schmidt KZ XXV 32 beibringt, gehört nur scheinbar hierher. Z. B. bei der Gleichung gr. γῆρας: γεραιός ai. *jarasas* kann der Akzent eine Rolle gespielt haben.

<sup>3)</sup> Sichere Belege für die Erscheinung, daß der indogermanischen Verbindung von *ā* und Nasal ein ai. *ā* entspricht, bei J. Wackernagel, Altind. Grammatik I 1896 § 12 (S. 14).



sein, sondern kann eine Umdeutung des Wortes von ἐναγής aus darstellen. Unter dem gleichen Verdacht steht ein (von Fehrle übersehener) Vers des Philonides bei Pollux IX 29 (CGF II p. 421 Mein.): Παναγείς γενεάν, πορνουεῶναι, Μεγαρῆς, δεινοὶ πατραλοῖαι.

Beweiskräftiger wäre es, wenn das Wort ἅγιος in der Bedeutung „unrein“ vorkäme. Allein diese Bedeutung ist schlecht bezeugt<sup>1)</sup>. — Die Sprachvergleicher trennen beide Worte von ἄζεσθαι und führen sie unter ἅγος auf.

Wenn \*ἅγος „Scheu“ und ἅγος „Befleckung“ identisch sein sollen, so ist als Zwischenglied eine Bedeutung „Scheu vor dem Unreinen“ nötig. Eine schwache Spur dieser Bedeutung läßt sich vielleicht noch aufzeigen. An einer Stelle der Ilias bezeichnet ἄζεσθαι nämlich die Scheu, im Zustande der Befleckung ein Opfer darzubringen<sup>2)</sup>. Z 267 sagt Achill: Χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἶδοπα οἶνον | ἄζομαι· οὐδέ πη ἔστι κελαινεφέϊ Κρονίῳνι | αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάσθαι. Es ist aber leicht möglich, daß hier nur die o. S. 8 festgestellte Verwendung des Wortes im Sinne von „sich scheuen, nicht wagen (c. inf.)“ vorliegt. Denn σέβεσθαι, dessen Stamm in keiner Form die Beziehungen zur Unreinheit eingegangen ist, die einem von ἄζεσθαι stammenden ἅγος zugrunde liegen, bedeutet dasselbe wie jenes ἄζεσθαι der Iliasstelle bei Plato Tim. 69d: Σεβόμενοι μαινεῖν τὸ θεῖον.

Weiter führen jetzt nur noch allgemeinere Betrachtungen. Die Wirkung des Unreinen ist insofern der des Göttlichen verwandt, als der Mensch, der einen Frevel auf sich geladen hat, eine Gefahr für seinen Mitmenschen darstellt und gemieden

<sup>1)</sup> Bekk. An. I p. 336, 15 (= CGF II 188 M.): "Ἄγιος· ὁ σεβάσμιος· καὶ ἅγιον τὸ σεβάσμιον καὶ τίμιον· λέγοιτο δ' ἂν καὶ ἅγιος ὁ μιαρὸς, ἀπὸ ἁγους, ὡς Κρατῖνος. Eustath. ad. Il. p. 1350sq.: Οὕτω καὶ ἅγιος παρὰ τοῖς παλαιοῖς οὐ μόνον ὁ καθαρὸς, ἀλλὰ καὶ ὁ μιαρὸς, διὰ τὸ τοῦ ἁγους διπλόσημον. Ἐξ οὗ καὶ ὁ ἐναγῆς καὶ ὁ ἐναγής.

<sup>2)</sup> Scheu vor einer rituell nicht zulässigen Handlung bezeichnet ἄζεσθαι Eur. Herc. 600: Δυσφημεῖν γὰρ ἄζομαι θεάν; Cercidas fr. Ox. pap. VIII nr. 1082 I col. III v. 6f.: "Ἀζομαι δέ θην λέγειν ὅσον παράγει τῷ Διὸς πλασίγγιον. Nur von einer Bedeutung „Abscheu“ aus ist die von Hes. aus Eur. Diktys bezeugte Bedeutung von ἄζεσθαι verständlich: Ἀζοίμην· ἀγανακτοίμην (l. -οίμι). Εὐριπίδης Δίκτυ.

werden muß. Das Gebot, das Unreine zu meiden, ist nun zweifach motiviert<sup>1)</sup>. Die in der höheren Religion vorherrschende Anschauung, die in den ältesten, der klassischen Zeit angehörigen literarischen Zeugnissen fast ausschließlich zu Worte kommt, geht dahin, daß die Rücksicht auf die Reinheit der Götter und ihrer Heiligtümer von dem Menschen, der mit ihnen in Berührung tritt, die gleiche Eigenschaft verlange<sup>2)</sup>; da wegen der Übertragbarkeit des *μίασμα* eine Befleckung der Tempel, wenn auch nur auf indirektem Wege, unvermeidlich ist, darf die Bürgerschaft keinen Mörder in ihrer Mitte dulden: das Gebot der Reinheit erhält somit durch die Rücksicht auf den Staat eine gesteigerte Bedeutung<sup>3)</sup>.

Es liegt auf der Hand, daß dies nicht die ursprüngliche Motivierung der Reinheitsvorschriften sein kann; denn die Entstehung der Vorstellung von der Reinheit der Gottheit setzt die Schätzung der Reinheit als religiöser Tugend voraus<sup>4)</sup>.

Eine zweite, ohne Zweifel ursprünglichere Begründung repräsentieren die Vorstellungen, die E. Rohde, *Psyche* II<sup>2</sup> 75 ff.

1) Vgl. Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (RGVV IX, 1) S. 4. Fr. Schwenn, *Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (RGVV XV, 3) S. 26.

2) Eur. Alc. 22f. verläßt Apollon das Haus des Admetos, in das der Tod seinen Einzug hält, mit den Worten: Ἐγὼ δέ, μὴ μιάσμα μ' ἐν δόμοις κίχη, | λείπω μελάθρων τῶνδε φιλάτην στέγην; vgl. Eur. Sppl. 974f. — Eur. Hipp. 1437ff. muß Artemis den sterbenden Hippolytos verlassen: Καὶ χαῖρ'· ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοῦς ὄραν | οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἔκπνοαῖς. Eur. El. 1292 fragt der Chor die als *dei ex machina* erscheinenden Dioskuren: ὦ παῖδε Διός, θέμις ἐς φθογγὰς | τὰς ὑμετέρας ἡμῖν πελάθειν; sie antworten: Θέμις, οὐ μυσαραῖς τοῖσδε σφαγίοις. Hippocr. de morbo sacro 1 (Wil. Leseb. II S. 273, 14ff.): Αὐτοὶ τε θρῶς τοῖσι θεοῖσι τῶν ἱρῶν καὶ τῶν τεμενέων ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαίνειν, ἣν μὴ ἀγνεύη κτλ. Nach Hes. Erg. 741ff. zürnen die Götter dem Menschen, der im Zustande der Unreinheit einen Fluß durchschreitet. Vgl. Antiph. περὶ τοῦ χορευτοῦ § 4: Τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιὼς ἀγνεύ(σ)ετ' ἑαυτόν. Nach Plut. qu. gr. 40 darf das Heroon des Eunostos, den das Schicksal des Hippolytos getroffen hatte, nicht von Weibern betreten werden; geschieht es doch, so sieht man den Heros zum Meere gehen, sich zu baden.

3) Vgl. Antiph. Tetr. I 1, 10: Ἀσύμφορόν δ' ὕμιν ἐστι τόνδε μιᾶρον καὶ ἄναγνον ὄντα εἰς (τε) τὰ τεμένη τῶν θεῶν εἰσιόντα μιάλνειν τὴν ἀγνεῖαν αὐτῶν, ἐπὶ τε τὰς αὐτὰς τραπέζας ἰόντα συγκαταπιμπλάναι τοὺς ἀνατίους· ἐκ γὰρ τούτων αἱ τ' ἀφορίαι γίνονται κτλ.; ebd. 2, 11 Antiph. περὶ τοῦ χαρ. § 11 82f. Schol. Aesch. Eum. 276.

4) S. Fehrle S. 53.

behandelt, in der Hauptsache auf Zeugnissen der ausgehenden Antike fußend: Tod und Krankheit werden als das Werk unreiner Dämonen angesehen, die Reinheit stellt daher ein „Prophylakterion“ dar.

In der religiösen Sphäre des Hellenismus weisen diese Vorstellungen einen eigentümlichen, durch orientalische Einflüsse stark gefärbten Charakter auf<sup>1)</sup>. Es fragt sich nun, inwieweit es altgriechische Vorstellungen sind, die hier aus der Verborgenheit des Volksglaubens an die Oberfläche der Literatur emportreten. Rohde selbst hat S. 75, 2 und 76, 1 Belege dafür beigebracht, daß diese Vorstellungen im Prinzip schon in ältester Zeit vorhanden sind. Einige Beispiele mögen ihre Lebendigkeit veranschaulichen.

Der griechische Todesdämon, dessen scheußliche Gestalt uns auf Vasenbildern begegnet<sup>2)</sup>, ist die Ker. Ihr Charakter wird etwa aus der Rolle deutlich, die ihr der Dichter der *Aspis* in einer Schlachtschilderung zuweist (V. 248 ff.): lüstern nach dem Blut der Männer stürzen sich diese Wesen in Scharen auf den Gefallenen und schlagen die gewaltigen Klauen in seinen Leib — und die Seele des Toten geht hinab in den grausen Hades<sup>3)</sup>.

Als verunreinigende Wesen erscheinen die Keren nun schon bei Plato lgg. XI 937 d: Πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἱ κατα-

<sup>1)</sup> Vgl. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* 1910 S. 219 ff.

<sup>2)</sup> Reproduktionen bei E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*<sup>2</sup> 1906 S. 175 ff.

<sup>3)</sup> Natürlich kann auch hier schon orientalischer Einfluß vorliegen. Es ist nicht richtig, wenn Campbell (im 5. Kapitel seines Werkes *Religion in Greek Literature*) bemerkt, man würde die in der griechischen Kunst erscheinenden Wesen für nicht-griechisch halten, kämen sie nicht in einem griechischen Gedicht, eben der *Aspis*, vor: aber die beschreibt ja gerade ein solches Erzeugnis der bildenden Kunst. — Auf frühe Einwirkung des Orients auf diesen Vorstellungskreis weist auch das Vorkommen des persischen Lehnwortes *máγος* in der hippokrateischen Schrift von der heiligen Krankheit (S. 271, 9 272, 6 Wil.) hin (das Wort begegnet außerdem schon bei Herodot und Sophokles). —

Über die Ker im allgemeinen vgl. den Artikel von O. Crusius bei Roscher s. v. (II, 1 Sp. 1136 ff.), jetzt auch Malten, Pauly-Wisowa s. v.



μαίνουσίν τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά. Dieselbe Bedeutung liegt dem Adjektiv ἐπὶ κήρος zugrunde, das bei Hipp. de morbo sacr. 1 (S. 273, 10ff. Wil.) im Sinne von „unrein“ dem Worte ἄγνός entgegengesetzt wird<sup>1)</sup>.

Es ist zu vermuten, daß diese beiden Funktionen der Ker in Zusammenhang miteinander stehen: überall wo ein Todesfall eintritt, ist die Ker da; wer den Toten berührt, wird von ihr befallen und muß sich durch schleunige Reinigung befreien<sup>2)</sup>.

Eine deutliche Vorstellung von der Ker zu gewinnen ermöglicht eine Parallelgestalt des altiranischen Rituals<sup>3)</sup>, die Nasav, deren Rolle bei Todesfall und Verunreinigung ungleich faßbarer ist als die ihrer griechischen Verwandten. Einer Fliege gleich befällt sie den Toten sofort nach seinem Verscheiden<sup>4)</sup>; wer mit dem Toten in Berührung tritt, wird von ihr befallen<sup>5)</sup> und muß sich mit Wasser oder Kuhharn reinigen. Vid. 8, 40ff. wird der Vorgang einer Reinigung genau beschrieben: die Nasav, die zunächst am Haupte sitzt, muß vor dem von oben über den Leib strömenden Wasser immer tiefer nach unten weichen, bis sie unter der Zehe anlangt und, auch von dort verscheucht, davonfliegt.

Es ist interessant, daß auch hier, trotzdem so primitive Vorstellungen noch ganz lebendig sind, sich dieselbe Entwick-

<sup>1)</sup> Vgl. Hesych s. v. Κήρας· ἀκαθαρσίας, μολύσματα, βλάβας; s. v. Κηρόν· λεπτόν, νοσηρόν (Harrison S. 212).

<sup>2)</sup> Vgl. Aristot. fr. 454: Ἀριστοτέλης ἱστορεῖ λοιμοῦ κατασχόντος καὶ κοράκων πολλῶν γενομένων τοὺς ἀνθρώπους θηρεύοντας αὐτοὺς καὶ περικαθαίροντας ἐπαοιδαῖς ἀφιέναι ζῶντας καὶ ἐπιλέγειν τῷ λοιμῷ· φεῦγ' ἐς κόρακας. Hier handelt es sich um Vertreibung der Pestdämonen, wobei auch das Reinigen (als Schutzmittel) eine Rolle spielt.

<sup>3)</sup> Im folgenden ist die Avestaübersetzung von Fritz Wolff (Straßburg 1910) benutzt.

<sup>4)</sup> Vid. 7, 2 spricht Ahura Mazdäh zu Zarathustra: „Gleich nach dem Tod, o Spitama Zarathustra, (wenn) die Wahrnehmungskraft aus (dem Körper) herausgeht, kommt diese Drug, die Nasav, von Norden her (der Norden ist nach dem Glauben der indogermanischen Völker der Wohnsitz der Götter: Wackernagel ἐπεὰ περὶ ὀνείρα Festschr. Univ. Basel 1860 S. 28) in abscheulicher Fliegengestalt herzugeflogen, den Steiß emporrichtend, über und über mit Flecken bedeckt, anzusehen wie abscheuliche Xrafstras“ (Avesta übs. v. Wolff S. 356).

<sup>5)</sup> Vd. 3, 14ff. 5, 1ff.

lung vollzogen hat, wie sie auf griechischem Gebiete beobachtet wurde: die Nasav wird nicht mehr an sich gefürchtet, sondern weil sie das Göttliche, das Reine befleckt und der von ihr Behaftete der Welt des Bösen verfallen, ein „Daevagläubiger“ ist. Die besonders ernst genommenen Gebote, die reinen Elemente, Wasser (Vid. 6, 26 ff.) und Feuer (7, 1 ff.) nicht zu beflecken, haben ebenfalls auf griechischem Gebiet ihre Entsprechung: vgl. Hesiod Erg. 733 f.: Μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου | ἰστίῃ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι. 737 ff.: Μηδέ ποτ' αἰενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ | ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὖξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ρέεθρα | χεῖρας νιψάμενος πυλυηράτῳ ὕδατι λευκῷ<sup>1)</sup>.

Die eigentliche Bedeutung des Wortes *nasav* ist „Leichnam“ (Bartholomae Air. Wb. Sp. 2058). Einen ähnlichen Ursprung hat der Name des griechischen Dämons, der mit κηραίνειν „verderben“, ἀκήρατος „unversehrt, rein“, lat. *caries* „Morschsein, Fäulnis“, zusammenhängt<sup>2)</sup>. Das lehrt, daß der Todesdämon das ursprüngliche Wesen der Ker darstellt.

Man wird annehmen dürfen, daß die Gefahr, die nach dem Glauben des Griechen die unsichtbare Befleckung durch Mord oder auch nur Berührung mit Toten mit sich bringt, schon in sehr alter Zeit in Dämonenvorstellungen begründet war. Die Differenzierung zwischen Göttern und Dämonen, die wir in historischer Zeit antreffen, ist für eine primitivere Stufe in Abzug zu bringen. Ein *survival* ursprünglicherer Anschauungen wird man in den der niederen Religion angehörigen Praktiken von Katharten sehen dürfen, über die der Verfasser der Schrift von der heiligen Krankheit, selbst von

<sup>1)</sup> Vgl. noch Eur. Orest 46 f.: Ἐδοξε Ἀργεὶ τῷδε μηδ' ἡμᾶς στέγαις | μὴ πυρὶ δέχεσθαι, μηδὲ προσφανεῖν τινα. S. Preuner, Hestia-Vesta S. 75 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Walde, Lat. etym. Wb.<sup>2</sup> S. 131. — Die Stellen, an denen das Wort κῆρ nach den Wörterbüchern die appellative Bedeutung „Tod“ haben soll, sind eher durch metaphorische Verwendung des Eigennamens zu erklären; z. B. Eur. Phoen. 950: Μέλαιναν κῆρ' ἐπ' ὄμμασιν βαλὼν. Vgl. etwa die Verwendung des Beinamens der Aphrodite Κύπρις im Sinne von „Liebesvereinigung, Hochzeit“ (z. B. Aesch. Pr. 650: Ζεὺς γὰρ ἡμέρου βέλει | πρὸς σοῦ τέθαλλται καὶ ξυνάρασθαι Κύπριν | δέλει; 864: Τοιάδ' ἐπ' ἐχθροὺς τοὺς ἐμοὺς ἔλδοι Κύπρις. Wenn lat. *sincerus* „unversehrt“ zu *caries* gehört, wie Schulze, *Quaest. ep.* S. 236 vermutet, so läge eine dem griechischen ἐπικηρος genau entsprechende Bildung vor.

der Kluft zwischen den reinen Göttern und unreinen Dämonen überzeugt, mit Abscheu berichtet: für Besessenheitszustände machten sie olympische Götter verantwortlich und suchten ihnen mit Beschwörung und Reinigungsmitteln beizukommen: dem liegt nach der Ansicht des Verfassers die Vorstellung zugrunde, daß die Götter unrein seien<sup>1)</sup> (S. 273, 10ff. Wil.).

Auf dieser Stufe der Religion muß ein \**ἄγος* die Scheu vor den übernatürlichen Mächten bezeichnet haben, die demjenigen, der dem Orte ihres Aufenthaltes zu nahe kommt, Unheil bringen, somit auch die Scheu vor dem Leichnam, in dem noch die unheimlichen Wesen hausen, die den Menschen getötet haben. Mit der Scheidung zwischen Gott und Dämon konnte dann auch eine Spaltung der Wortbedeutung eintreten in „Scheu vor der Gottheit“ und „Scheu vor dem Dämon“; mit zunehmender Veredelung der Gottesvorstellung mußte sich die Kluft immer mehr erweitern, die Scheu vor Gottheit zur Ehrfurcht, die Scheu vor dem Dämon zur Abscheu werden. Der Übergang von der Bedeutung „Scheu“ zur Bezeichnung des Gegenstandes der Scheu vollzog sich an irgend einem Punkte der Entwicklung ohne Schwierigkeit<sup>2)</sup>; somit wäre *ἄγος* zu erklären als „Gegenstand der dämonischen Scheu“, „Befleckung“, „Frevel“.

Dies ist im wesentlichen die Auffassung, die Fehrle S. 44f. andeutet. Es scheint mir indessen, daß sie dem gesamten Umfang des Wortes *ἄγος* und seiner Ableitungen nicht gerecht wird: daß bisweilen die olympischen Götter selbst bei dem *ἄγος* noch eine Rolle spielen.

Bei Aeschines in Ctes. 110 heißt es: Γέγραπται γὰρ οὕτως ἐν τῇ ἀρχῇ, 'εἴ τις τάδε' φησὶ 'παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ιδιώτης ἢ ἔθνος,

<sup>1)</sup> Vgl. Rohde S. 76, 1.

<sup>2)</sup> Diese Entwicklung hat die Formel *θεῶν σέβας* durchgemacht. Die ursprüngliche Bedeutung muß sein „Scheu vor den Göttern“; sie liegt wahrscheinlich noch vor Aesch. Eum. 885: 'Ἄλλ' εἰ μὲν ἄγνόν ἐστί σοι Πειθοῦς σέβας „... fromme Scheu vor Peitho ...“ (Wilamowitz faßt auch hier *σέβας Πειθοῦς* als „Macht der Peitho“, wie aus seiner Übersetzung hervorgeht; ich glaube indessen nicht, daß *ἄγνόν ἐστί σοι* für *ἄζη* stehen kann). Daraus hat sich dann die Bezeichnung des Gegenstandes der Götterscheu, d. h. der Götter selbst oder ihrer Macht entwickelt; Belege s. bei Radermacher zu Soph. Phil. 1289.



ἐναγής' φησὶν ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προναίας'. Der Fluch richtet sich gegen diejenigen, die es wagen sollten das den genannten Göttern ἐπὶ πάσῃ ἀργίᾳ (§ 108) geweihte Land, die krisäische Ebene, zu bebauen. — Um einen ähnlichen Verstoß gegen ein Tabu handelt es sich in der Erzählung des Pausanias vom kylonischen Frevel; VII 25,3 bemerkt er über diejenigen, die die Schützlinge der Athene getötet hätten: Καὶ αὐτοὶ τε οἱ ἀποκτείναντες ἐνομήσθησαν καὶ οἱ ἐξ ἐκείνων ἐναγεῖς τῆς θεοῦ.

Ich glaube nicht, daß man die hier vorliegende Verbindung von ἐναγής mit dem Genitiv einer Gottheit noch als „in der Befleckung der Gottheit, dem Frevel gegen die Gottheit befangen“ deuten darf; sie kann eigentlich nur bedeuten: „der Gottheit verfallen“. Das scheint zunächst aus dem Zusammenhang, in dem die Wendung bei Aeschines steht, hervorzugehen. Die Krisäer hatten sich gegen das delphische Heiligtum vergangen (περὶ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Δελφοῖς καὶ τὰ ἀναθήματα ἡσέβουν, § 107); das Orakel bestimmte darauf, ihr Land solle verwüstet und dem profanen Gebrauch entzogen, die Einwohner als Sklaven verkauft werden (§ 108). Wer nun diese neugeschaffene ἱερὰ γῆ nicht respektiert, soll ἐναγής werden: das scheint sowohl den Verfall der eigenen Person wie den des Besitzes (ἀναθεῖναι § 108, καθιεῶσαι § 109)<sup>1)</sup>, der im Falle der Krisäer ausgesprochen wurde, einzuschließen. Wenn die Krisäer als Sklaven verkauft werden, so scheint das nur eine utilitaristische Umwandlung der Vertreibung des ἄγος τῆς θεοῦ (Thuk. I 126, 2) darzustellen; auch diese Wendung wird man nun deuten dürfen als „das der Gottheit Verfallene“ (eigentlich „Gegenstand der Scheu vor der Gottheit“). Nehmen wir noch die andere Stelle hinzu, wo von einem ἄγος θεῶν die Rede ist, Aesch. Spt. 1017 (s. o. S. 19), so ergibt sich, daß es sich überall bei einem ἄγος bzw. ἐναγής mit dem Genitiv der Gottheit um einen direkten Eingriff in göttliches Eigentum handelt. Der Gott, so müßte die zugrundeliegende Vorstellung sein, beansprucht Leben und Besitz des Schuldigen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> ἱερός in der Bedeutung „verfallen“ auch IG XII 7, 62 Arcesine, 4. Jhd. v. Chr., Z. 35 ff.: Πρόβατα [δὲ μὴ] ἔξέστω ἐμβιβάσκειν εἰς τὸ τέμενος μηδενί, εἰὰν δ' [ἐμβιβά]σκη, ἔστω [τὰ] πρόβατα ἱερὰ τοῦ Διὸς τοῦ Τεμενίου.

<sup>2)</sup> Daß auch in dem eben behandelten Amphiktyonenfluch das ἐναγής

Man denkt sofort an römische Verhältnisse. Wie W. W. Fowler eingehend dargelegt hat (*Journal of Roman Studies* I 1911 S. 57ff.) wird der Verbrecher im ältesten Strafrecht als *sacer*, d. h. der Gottheit mit Leben und Gut verfallen erklärt, und zwar ist dies meist diejenige Gottheit, gegen die sich der Frevel gerichtet hat (der Erntedieb *suspensus Cereri* Plin. n. h. 18, 8, 2; der Vaternörder *divis parentum sacer est* Festus p. 230). Dadurch entstehen nun ganz ähnliche sprachliche Erscheinungen wie im Griechischen: *sacer* bedeutet „heilig“ und „verflucht“; dem ἐναγῆς ἔστω c. gen. bei Aeschines entspricht das *sacer esto* c. dat. des Römers. Letztere Parallele haben schon die Alten bemerkt; Dio Cassius gibt die römische Fluchformel 44, 5, 3 folgendermaßen wieder: Caesar habe im Jahre 44 das Recht erlangt, καὶ αὐτὸν μὲν τιμητὴν καὶ μόνον καὶ διὰ βίου εἶναι τὰ τε τοῖς δημάρχοις δεδομένα καρποῦσθαι, ὅπως ἂν τις ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ αὐτὸν ὑβρίσῃ, ἱερός τε ἦ καὶ ἐν τῷ ἅγῃ ἐνέχηται. Das Wort ἱερός ist das eigentliche Äquivalent von *sacer*, in diesem Falle reicht es jedoch nicht aus, und das ἐν τῷ ἅγῃ ἐνέχεσθαι ergänzt die fehlende Nuance.

Allerdings wird nun die soeben vorgetragene Deutung der griechischen Terminologie in Frage gestellt durch das Fehlen völlig entsprechender Bräuche und Vorstellungen im griechischen Sakralrecht<sup>1)</sup>. Man könnte das Opfer der *φαρμακοί* an dem Sühnfest der Thargelien hierherbeziehen und mit der Austreibung des kyloneischen Frevels die Verstoßung der *φαρμακοί* über die Grenze, die zur Zeit des Ps.-Lysias gegen Andokides an Stelle des ursprünglichen Menschenopfers getreten war<sup>2)</sup>, vergleichen: vorausgesetzt daß der eigentliche Sinn des Opfers dahingeht, daß dem Gott der Reinheit, Apollon, in der Person

---

εἶναι τοῦ Ἀπόλλωνος κτλ. 'nur akzessorisch eine von den Folgen des Fluches' sei, wie Latte, Heiliges Recht 1920 S. 77 meint (näher ausgeführt Arch. f. Rel. XX 1920/1 S. 263), vermag ich nicht einzusehen. — Wenn Latte l. c. betont, daß der hellenische Fluch eine durch die Zauberkraft des ausgesprochenen Wortes wirksame Verwünschung ist, bei der den Göttern nicht notwendig eine Rolle zukommt, so ist das gewiß richtig, braucht aber nicht für ursprünglichere Stadien des griechischen Brauches zu gelten.

<sup>1)</sup> Zum folgenden vgl. Fr. Schwenn, Menschenopfer (RGVV XV, 3) S. 26 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Usener, Der Stoff des griechischen Epos S. 60, 3 (Kl. Schrift. IV 256).

der Pharmakoi die ihm verfallenen Frevler, die sich in der Stadt aufhalten, überantwortet werden. Eine andere Erklärungsmöglichkeit ist die, daß mit den Sündenböcken jede Unreinheit aus der Stadt davongetragen werden sollte<sup>1)</sup>; der Zweck des Brauches würde dann eher darin bestanden haben, den Gott von dem Frevler zu befreien, als ihm denselben zu weihen<sup>2)</sup>. Bei der Dürftigkeit der Zeugnisse ist eine Entscheidung kaum möglich. Jedenfalls steht unser Wort zu diesen Riten in irgend einer Beziehung: Hipponax, der dem Bupalos die Rolle eines Pharmakos zuweist (fr. 4 und 14 Bergk-Cr.), bezeichnet ihn als ἀγῆς fr. 18: Ὡς οἱ μὲν ἀγῆϊ Βουπάλῳ κατηρῶντο.

Mit größerer Wahrscheinlichkeit könnte man annehmen, daß die Verfluchung<sup>3)</sup> — um eine solche handelt es sich ja bei Aeschines<sup>4)</sup> — eigentlich eine Weihung des Verfluchten an den angerufenen Gott bedeute. In der höheren Religion ist der Fluch allerdings nur ein Gebet<sup>5)</sup>, durch das man die Strafe der Götter auf den Schuldigen herabfleht; doch scheinen die Fluchtafeln, die in Attika mit dem 4. Jhd. v. Chr. einsetzen, eine ältere Stufe zu repräsentieren: sie sind bestimmt, Leib und Eigentum des Feindes einer (meist chthonischen) Gottheit zu weihen<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Nach diesem Prinzip erklärt J. G. Frazer den Sündenbock: *Golden Bough* VI<sup>3</sup> 1913 (*The Scapegoat*).

<sup>2)</sup> Der Pharmakos wird im allgemeinen als Sühnopfer aufgefaßt (vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer<sup>3</sup> 1920 S. 245), wofür besonders spricht, daß die zum Opfer ausersehenen Menschen wie Opfertiere gepflegt werden. An eine Weihung im Sinne der *consecratio* denkt Georg Hock, Griech. Weihegebräuche 1905 S. 120. Indessen fragt es sich, ob man hierin die einzige und die ursprüngliche Bedeutung des Pharmakos zu sehen hat.

<sup>3)</sup> Vgl. Stengel S. 82.

<sup>4)</sup> Auch sonst ist der Fluch häufig ein Mittel zur Sicherstellung geweihter Orte und Dinge; z. B. Thuk. II 17, 1: Τό τε Πελαργικὸν καλούμενον τὸ ὑπὸ τὴν ἀκρόπολιν, ὃ καὶ ἐπάρατόν τε ἦν μὴ οἰκεῖν. Vgl. die bei Lübker-Geffcken, Reallex.<sup>8</sup> 1914 S. 382 zitierte Literatur.

<sup>5)</sup> Es ist bemerkenswert, daß dadurch auch hier ein Gegensinn entsteht ἀρά heißt sowohl „Fluch“ wie „Gebet“ (Stengel 82, 2; vgl. Ziebarth, Hermes XXX 1895 S. 57 ff.).

<sup>6)</sup> Vgl. G. Hock a. a. O.



Eine Selbstverfluchung ist der Eid<sup>1)</sup>. Auch er könnte ursprünglich eine Weihung der eigenen Person an die Gottheit bedeutet haben, und in diesem Sinne scheint *ἐναγής* Soph. OR 656, synonym mit *ἀραιός* (V. 644), zu stehen. Kreon wünscht sich selbst den Untergang für den Fall, daß die von Oedipus erhobene Beschuldigung zu recht bestünde (V. 644f.)<sup>2)</sup>; Iokaste mahnt ihren Gatten zur Scheu gegenüber diesem Schwur (V. 647): *Τόνδ' ὄρκον αἰδεσθεῖς θεῶν*, und dasselbe tut der Chor mit den Worten (V. 656f.): *Τὸν ἐναγῇ φίλον μηδέποτε αἰτία σ' ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν*. Das Wort *ἐναγής* ist hier am leichtesten zu verstehen als *ἐνοχος τῇ ἀρᾷ*<sup>3)</sup> (diese Wendung bei Demosth. 23, 97), zugrundeliegen könnte dann nur ein *ἄγος* (oder \**ἄγος*) „Fluch, Eid als Gegenstand der Scheu vor den Göttern“. Jedenfalls kann *ἐναγής* an dieser Stelle unmöglich bedeuten „mit Frevel behaftet“; vielmehr scheint das Wort geradezu den Begriff der Unverletzlichkeit, der Heiligkeit einzuschließen.

Gleichbedeutend mit jenem *ἐναγής* der Fluchformel erscheint bei Aeschines in derselben Rede ein anderes Wort des gleichen Stammes, *ἐξάγιστος*. Der Hafen, der zu dem geweihten Gebiet der Krisäer gehört, ist *ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος* (in Ctes. 107: *Λιμὴν ὃ νῦν ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος ὠνομασμένος*, vgl. 113 119); die Einkünfte, die aus seiner widerrechtlichen Benutzung gezogen werden, heißen *τὰ ἐξάγιστα καὶ ἐπάρατα χρήματα* § 114. Auf Menschen wendet zuerst Demosthenes das Wort an (25, 93: *Τοὺς δὲ πονηροτάτους καὶ ἐξαγίστους ὀνομαζομένους τὰς γε συμφορὰς σωφρονίζειν λέγουσιν*). Auch dieses Wort dient zur Wiedergabe des lat. *sacer*; besonders deutlich bei Dion. Hal. ant. Rom. VI 89, 3 in der durch Brutus veranlaßten Sacrosancterklärung des Volkstribunats: *Ἐὰν δέ τις τῶν ἀπηγορευμένων τι ποιήσῃ, ἐξάγιστος ἔστω, καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ Δήμητρος ἱερά, καὶ ὁ κτείνας τινὰ τῶν ταῦτ' εἰργασμένων φόνου καθαρὸς ἔστω* (vgl. I 14, 6: *Ἐξαγίστους*

<sup>1)</sup> Stengel S. 85; vgl. Latte S. 5ff. (doch wird hier weniger die religiöse als die rechtliche Seite der Erscheinung betont). — Hirzel lehnt, sicher mit Unrecht, die Erklärung des griechischen Eides von religiösen Vorstellungen aus ab (Der Eid 1902, s. bes. S. 19).

<sup>2)</sup> *Μὴ νῦν ὀναίμην, ἀλλ' ἀραιός εἰ σέ τι | δέδρακ', ὀλοίμην, ὧν ἐπαιτιᾷ με δρᾶν.*

<sup>3)</sup> Ähnlich E. Bruhn z. St. (*ἀραιόν, ὄρκῳ συσχεθέντα*).

ποιήσαντες ἀραίς, IV 78, 2: Ἀνόσια καὶ ἐξάγιστα, vgl. V 13, 3). Das Grundwort kommt Aesch. Ag. 641 vor: Πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων | ἄνδρας διπλῇ μάλιστα, ἣν Ἄρης φιλεῖ. Von dieser Stelle ausgehend wird man ἐξαγίζειν nicht zu ἄγος „Befleckung, Frevel“ ziehen können (trotz V. 636). Die Männer sind von den Erinyen mit der Geißel des Krieges aus ihrem Hause vertrieben worden (V. 642, 645). Es kann nur eine aus einem religiösen „Verbannen“ abgeleitete Bedeutung vorliegen; diese Grundbedeutung ihrerseits ist mit Rücksicht auf die Bildung des Wortes auf zweifache Weise deutbar: entweder „aus dem Gebiet des \*ἄγος, des Heiligen entfernen“ (wie ἐξορίζειν „aus den Grenzen schaffen“ gebildet, zur Konstruktion vgl. Eur. Tro. 1106 γὰρ; davon ein ἐξόριστος „des Landes verwiesen“; τῆς Ἰταλίας Polyb. 2, 70, 10); oder „weihen“ (dann würde die Präposition nur steigernde Bedeutung haben wie in ἐξαπατᾶν, ἐξαπολλύναι). An der Aeschylusstelle, wo die Präposition noch ihre eigentliche Bedeutung hat, würde man am einfachsten mit der (stark verblaßten) ersten Bedeutung auskommen; von der zweiten aus müßte man erklären: „aus der Heimat entfernt und in den Bann des Hades gebracht“. Nur die zweite Erklärungsmöglichkeit kommt in Betracht Soph. OC 1526f.: Ἄ δ' ἐξάγιστα μηδὲ κινεῖται λόγῳ | αὐτὸς μαθήσῃ, κεῖσ' ὅταν μολῇς μόνος (Oedipus zu Theseus); es handelt sich um ein der Sphäre des Tabu angehöriges Aporroton, etwa, wie Radermacher z. St. vermutet, um eine geheime ἱερουργία.

Während das Simplex einfach „weihen“ ohne besondere Nuance bedeutet<sup>2)</sup>, läßt sich an dem sicher zu einem \*ἄγος gehörigen καθαγίζειν die Neigung zu der prägnanten Bedeutung „unter tabu stellen“ nachweisen. Zunächst bezeichnet es dasselbe wie das Simplex<sup>3)</sup>: Her. I 202 VI 40 g. E. 47 g. E. 167. — I 86: Ἀκροδίνια ταῦτα καταγίειν θεῶν ὅτεω; Aristoph. av. 565f. be-

<sup>1)</sup> Der sonst von Aesch. in Ctes. als ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος bezeichnete Hafen wird § 119 ἱερὸς genannt.

<sup>2)</sup> Pind. Ol. III 34: Πατρὶ μὲν βωμῶν ἀγισθέντων; Soph. OC 1494: Ποσειδάωνι θεῷ ... βούθυτον ἐστὶν ἄγιον; ironisch Aristoph. Plut. 681: Εἴ ποὺ τι πόπανον εἴη τι καταλειμμένον, | ἔπειτα ταῦθ' ἥγιζεν εἰς σάκταν τινά.

<sup>3)</sup> Es ist also nicht richtig, wenn Stengel Kultusaltt.<sup>3</sup> 135 das Wort unter den Termini für das Totenopfer anführt.

weist, daß das Wort mit θύειν gleichbedeutend ist: Ἦν Ἀφροδίτῃ θύῃ, πυροὺς ὄρνιθι φαληρίδι θύειν | ἦν δὲ Ποσειδῶνι τις οἶν θύῃ, νήτῃ πυροὺς καταγίζειν.

Daneben bezeichnet das Wort im engeren Sinne das Darbringen derjenigen Opfergaben, die der Mensch nicht genießen darf, und wird von θύειν unterschieden. Vielleicht schon Plato Kritias 119e: "Οτ' οὖν κατὰ τοὺς αὐτῶν νόμους θύσαντες καταγίζοιεν πάντα τοῦ ταύρου μέλη. Deutlich Paus. V 13,9: Beim Altar in Olympia αὐτὰ μὲν δὴ τὰ ἱερεῖα ἐν μέρει τῷ κάτω, τῇ προθέσει, καθέστηκεν αὐτοῖς θύειν· τοὺς μηροὺς δὲ ἀναφέροντας <ἐς> τοῦ βωμοῦ τὸ ὑψηλέστατον καταγίζουσιν ἐνταῦθα. Die oberste Stelle des Altars ist besonders „heilig“; wie Pausanias dann gleich erwähnt, ist für Frauen und Jungfrauen ihr Betreten verboten<sup>1)</sup>. — II 11,7 (es handelt sich um einen Heros, dem wie einem Gotte geopfert wird): Ὅποσα δὲ τῶν θυομένων καταγίζουσιν, οὐδὲ ἀποχρᾶσθισιν ἐκτέμνειν τοὺς μηρούς, χαμαὶ δὲ καίουσιν πλὴν τοὺς ὄρνιθας, τούτους δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. Ohne Unterschied von ἐναγίζειν gebraucht das Wort Dio Cass. 67,9 (πάνθ' ὅσα ἐν τοῖς ἐναγίσμασι καταγίγεται). Es scheint, daß eine Beeinflussung von ἐναγίζειν aus, dem terminus technicus für das Totenopfer, stattgefunden hat; Voraussetzung dafür ist, daß der Grieche der späten Zeit die beiden Worte als verwandt empfand — ob mit Recht, ist sehr schwer zu entscheiden.

Das Wort ἐναγίζειν bezeichnet seit ältester Zeit, streng von θύειν geschieden, das Totenopfer<sup>2)</sup>.

Herod. II 44: Τῷ μὲν (scil. Ἡρακλεί) ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσιν<sup>3)</sup>.

Sehr deutlich ist ferner Paus. II 10,1: Ἐπὶ δὲ τῇ θυσίᾳ τοιάδε δρᾶν νομίζουσι. Φαῖστον ἐν Σικωνίᾳ λέγουσιν ἐλθόντα καταλαβεῖν Ἡρακλεῖ σφῶς ὡς ἥρωϊ ἐναγίζοντα, οὐκ οὖν ἥξιον δρᾶν οὐδὲν ὁ Φαῖστος τῶν αὐτῶν, ἀλλ' ὡς θεῷ θύειν. — VIII 34,3 von Orestes:

<sup>1)</sup> Vgl. Paus. X 32,17: Οἱ δὲ ἐμπροσθεν τοῦ αὐτοῦ καταγίζουσι τὰς σκηνὰς καὶ ἀποχωροῦσι αὐτοὶ σπουδῇ.

<sup>2)</sup> Vgl. Rohde, *Psyche* I<sup>2</sup> 150,1. — Reiches Material hat Pfister, *Religionskult im Altertum II* (RGVV V) S. 466—474 zusammengetragen; wir beschränken uns daher im folgenden darauf, die wichtigsten Belege mitzuteilen.

<sup>3)</sup> Vgl. Rohde *Psyche* I<sup>2</sup> 183,2.



Καὶ οὕτω ταῖς μὲν (scil. ταῖς Ἐρινύσι ταῖς μελαίναις) ἐνήγησεν, ἀποτρέπων τὸ μῆνιμα αὐτῶν, ταῖς δὲ ἔθυσσε ταῖς λευκαῖς.

Es ist nun zu beachten, daß zwar θύειν gelegentlich für das (engere) ἐναγίζειν gebraucht wird (Rohde l. c.), nie aber umgekehrt ἐναγίζειν für θύειν.

Dasselbe gilt von den Ableitungen ἐνάγισμα und ἐναγισμός „Totenopfer“<sup>1)</sup>; besonders deutlich Aristoph. Tagenist. bei Stob. 121, 18 (fr. 488 Hall-Geld.) V. 12f.: Καὶ δύομέν <γ> αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν | ὥσπερ θεοῖσι.

Es sind nun die verschiedensten sprachlichen Deutungen des Wortes ἐναγίζειν möglich. Faßt man es, wie wohl am nächsten liegt, als Denominativum von ἐναγής auf, so richtet sich die weitere Deutung nach der Beurteilung dieses Wortes.

Geht man von der Deutung „in μῖασμα (in Frevel) befangen“ aus — ob als ursprünglicher oder sekundärer Bedeutung, spielt hierbei keine Rolle —, so müßte ἐναγίζειν eigentlich bedeuten „die Opfergabe mit dem Frevel behaftet machen“, d. h. den Frevel auf das Opfer übertragen. Diese Erklärung würde eine Deutung des Ritus des ἐναγίζειν voraussetzen, wie sie J. E. Harrison versucht hat<sup>2)</sup>. Sie geht von den beiden Exzerpten aus, die Athenaeus IX 409f. aus zwei attischen Kultschriftstellern mitteilt (vgl. Tresp, Die Fragm. d. griech. Kultschriftsteller, RGVV XV 1 S. 40f.): Ἰδίως δὲ καλεῖται παρ' Ἀθηναίοις ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων καὶ ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγεῖς καθαιρόντων, ὥς καὶ Κλειδημος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξηγητικῷ. προθεῖς γὰρ περὶ ἐναγισμῶν γράφει τάδε· ὄρουσαι βόθυνον πρὸς ἐσπέραν τοῦ σήματος. ἔπειτα παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἐσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατὰχρει λέγων τάδε· ὅμιν ἀπόνιμμα οἷς χρή καὶ οἷς θέμις. ἔπειτα αὖθις μύρον κατὰχρει. παρέθετο ταῦτα καὶ Δωρόθεος, φάσκων καὶ ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν πατρίοις τάδε γεγράφθαι περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως· ἔπειτα ἀπονιψάμενος αὐτὸς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ

<sup>1)</sup> Ein ἐναγιστήριον, das IG IV 203 vorkommt (καὶ τὸ ἐναγιστήριον καὶ τὴν ἱερὰν εἴσοδον καὶ τοὺς τῶν πατρίων θεῶν βωμούς: das ἐναγιστήριον scheint außerhalb des eigentlichen Tempelbezirkes zu liegen), kann nur einen Altar oder ein anderes Gerät für Totenopfer bedeuten. Über eine formell entsprechende Bildung von ἀγίζειν (ἀγιστήριον) vgl. u. Kap. II Abschn. II.

<sup>2)</sup> *Prolegomena* S. 60.

σπλαγχνεύοντες ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου καὶ μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας εἰς ταῦτὸ ἔγχεε.'

Harrison meint in beiden Berichten einen ἐναγισμός vor sich zu haben und deutet ihn als eine Sühnezeremonie: der Mörder suche den ihm anhaftenden Frevel (ob als fast physische Befleckung oder als Anhaften von Dämonen gedacht, kann dahingestellt bleiben) auf das Opfertier zu übertragen, so daß es die Stelle der eigenen Person vertrete, nach der der Tote eigentlich verlange; damit ja nichts von dem ἄγος an ihm haften bleibe, gieße er auch das Wasser, mit dem er sich vom Blute des Tieres gereinigt habe und das daher ebenfalls Bazillen der Befleckung enthalte, dem Toten ins Grab. Hierbei ist indessen ganz übersehen, daß es sich in dem Exzerpt aus Dorotheos gar nicht um einen ἐναγισμός, sondern um eine Mordreinigung handelt, und daß Athenaeus die beiden Berichte nur deshalb zusammenstellt, weil das ἀπόνιμμα darin eine ähnliche Rolle spielt (er ist gerade dabei, Ausdrücke für das Waschen der Hände aufzuzählen und zu belegen). Während nun in der Reinigungszeremonie, die Dorotheos beschreibt, das Abspülen des Blutes die Bedeutung, die Harrison ihm beilegt, wahrscheinlich hat<sup>1)</sup>, ist das für das Totenopfer sehr fraglich. Zwar hat es mit dem Sühnopfer einige Züge gemeinsam<sup>2)</sup>; und in der Sage sind die Fälle häufig, wo der Groll des Gemordeten vom Schuldigen durch ἐναγίσματα besänftigt werden muß<sup>3)</sup>; aber im Grunde ist das Totenopfer ein Gabenopfer, das der Tote genießen soll. Die Grenzen mögen fließend sein: in jedem Fall handelt es sich ja darum, den Toten günstig zu stimmen<sup>4)</sup>; das Totenopfer hat vielleicht nicht selten zugleich als Reinigungsopfer gedient, und so könnte ein Terminus des

<sup>1)</sup> Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer<sup>4</sup> II 1902 S. 255.

<sup>2)</sup> Vgl. Stengel, Gr. Kultusalte.<sup>3</sup> S. 134f.

<sup>3)</sup> Z. B. Her. I 167: die Agyllaier haben gefangene Phokaier gesteinigt und müssen ihnen auf Anordnung der Pythia regelmäßig opfern. — Parthen. p. 58, 18 Mart.: die Naxier bringen einem Mädchen, das sie versehentlich getötet haben, jährlich die Totenspenden dar. Vgl. Paus. VIII 22, 6f. Aelian. VH V 21.

<sup>4)</sup> Versöhnung der Toten wird als Zweck des Totenopfers angegeben Plato Menex. 244a: Χρή δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ τῷ πολέμῳ τελευτηκότων ὑπ' ἀλλήλων μνηεῖαν ἔχειν καὶ διαλλάττειν αὐτοὺς ᾧ δυνάμεθα, εὐχαῖς καὶ θυσίαις.

Sühnopfers auf das Totenopfer übertragen worden sein. Diese Auffassung ist jedoch deshalb kaum möglich, weil ἐναγίζειν durchaus auf das Totenopfer beschränkt ist und nirgends das Reinigungsopfer bezeichnet.

Das wesentlichste Merkmal des Totenopfers besteht darin, daß der Spender nichts von den dargebrachten Gaben genießen darf. Man könnte daher das Wort ἐναγίζειν als ein „ἐναγής machen“ (entsprechend der o. S. 27 ff. vorgetragenen Deutung des Wortes ἐναγής) in der Weise deuten, daß es die vollständige Weihung, das Verfallen des Geopferten an den Toten ausdrückt<sup>1)</sup>; ist doch das den Toten dargebrachte Opfer in ganz anderem Maße ein Gegenstand der Scheu als das für die Götter bestimmte; es gilt chthonischen Wesen, und chthonische Gottheiten sind es, wie wir oben (S. 30) bemerkt haben, denen in erster Linie der Verfluchte überantwortet wird<sup>2)</sup>.

Trägt man kein Bedenken, ἐναγίζειν von ἐναγής zu trennen, so besteht noch die dritte Möglichkeit, das Wort als Kompositum von ἀγίζειν aufzufassen. Die ihm eigentümliche Bedeutung könnte ἐναγίζειν dann durch die verstärkende Kraft der Präposition erhalten haben; weniger wahrscheinlich ist eine Erklärung, die von der eigentlichen Bedeutung des Präverbs ausgeht: „(in das Grab) hineinopfern“. Schließlich könnte man noch daran denken, daß das Wort durch rein formelle Anlehnung an einen anderen Terminus des Totenopfers, ἐντρέμνειν<sup>3)</sup>, dem ein auch vom olympischen Opfer gebrauchtes τέμνειν<sup>4)</sup> entspricht wie ἀγίζειν dem ἐναγίζειν, zur Bezeichnung des Totenopfers geworden ist.

Wie unsicher die Beurteilung der Worte ἄγος, ἐναγής und ἐναγίζειν infolge ihrer Vieldeutigkeit auch sein mag: es dürfte

<sup>1)</sup> So Stengel, Kult. <sup>3</sup> S. 143: „ἐναγίζειν d. i. ἀγνόν, *tabu facere*.“ Der Grabhügel ist ἀκίνητος d. i. *tabu* (z. B. Hes. Erg. 750) weil dem Toten geweiht; IG I 492 (Grabinschr.): Ἐκεῖνον (der Tote ist gemeint) ἱερὸς εἰμι (scil. ἐγὼ ὁ τύμβος).

<sup>2)</sup> Am Grabe eines Toten herrscht ein besonders starkes Tabu; vgl. Hes. Erg. 750 ff.: Μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι καθιζέμεν, οὐ γὰρ ἄμεινον, | παῖδα δωδεκαταῖον, 3 τ' ἀνέρ' ἀνήνορα ποιεῖ, | μηδὲ δωδεκάμηνον ἴσον γὰρ τοῦτο τέτυκται.

<sup>3)</sup> Über die eigentliche Bedeutung dieses Wortes vgl. Stengel, Opferbräuche der Griechen 1910 S. 103 f.

<sup>4)</sup> Z. B. Il. T 197: Κάπρον ἐτοίμασάτω, ταμέειν Διὶ τ' Ἥελίῳ τε.



sich doch im Verlauf unserer Erörterung gezeigt haben, daß ihr ganzer Verwendungsbereich von einem  $\alpha\gamma\omicron\varsigma$  mit der Grundbedeutung „Frevel“ aus nicht verständlich wird, wohl aber von  $*\alpha\gamma\omicron\varsigma$  „Scheu, Gegenstand der Scheu“ aus. Wenn man sich daher entschließt, jene Wortgruppe von  $*\alpha\gamma\omicron\varsigma$  abzuleiten, so wird man doch mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß dieses ein mit skr. *āgas* zusammenhängendes Wort absorbiert und dadurch eine Modifikation seiner Bedeutung erfahren habe; aber auch in diesem Falle ist Voraussetzung, daß die Bedeutung der beiden Worte wesentlich übereinstimmte,  $*\alpha\gamma\omicron\varsigma$  somit selbständig die Bedeutung „Scheu vor dem Dämonischen, Unreinen“ angenommen hatte.

Es mußten sehr verschiedene Vorstellungen herangezogen werden, um die Möglichkeit der Annäherung eines  $*\alpha\gamma\omicron\varsigma$  an die verschiedenen einzelnen Bedeutungen von  $\alpha\gamma\omicron\varsigma$  zu erläutern. Im Grunde handelt es sich jedoch um einen einzigen Bedeutungsübergang: den Übergang von der Bedeutung „Scheu vor dem Göttlich-Dämonischen“ zu der anderen „Gegenstand der Scheu, Machtsphäre des Göttlich-Dämonischen“. Im Banne eines Dämon steht, wer mit Unreinem in Berührung getreten ist, im Banne einer Gottheit, wessen Leben durch den Fluch ihrer Rache geweiht ist; dem Bereiche des Hades gehören die Gaben an, die man den Toten spendet. In jedem Fall gilt die Scheu dem übernatürlichen Wesen, insofern es eine Gefahr für den Menschen darstellt, der in seinen Wirkungsbereich eintritt; der Stamm  $\alpha\gamma$ - korrespondiert somit den Tabuvorschriften, deren eigentliches Motiv er bezeichnet. Der Charakter der zugrundeliegenden religiösen Vorstellungen und die eigentümliche Erstarrung in Form und Sinn des Wortes  $\alpha\gamma\omicron\varsigma$  sprechen dafür, daß wir hier die älteste faßbare Bedeutung des Stammes vor uns haben.

## Zweites Kapitel.

### Die Bedeutungsentwicklung des Wortes $\alpha\gamma\nu\omicron\varsigma$ .

#### I.

Wenn, wie oben vermutet, das Verbaladjektiv  $\alpha\gamma\nu\omicron\varsigma$  mit skr. *yajñā* urverwandt ist, so muß es sich um eine sehr alte

Bildung handeln; dafür spricht auch die Tatsache, daß das Suffix -no- im Griechischen abgestorben ist (Debrunner S. 159). Der Zusammenhang mit dem Verbum ἄξεσθαι scheint indessen dem Griechen der ältesten Zeit noch bewußt gewesen zu sein: Aesch. Sppl. 651 stehen ἄξεσθαι und ἄγνός in *figura etymologica* (ἄξονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἱκτορας ἄγνοῦ). Man muß daher eine ursprüngliche Bedeutung „religiöse Scheu erweckend“ ansetzen und von ihr aus die weitere Entwicklung des Wortes zu verstehen suchen <sup>1)</sup>).

Wenn Gottheiten (zuerst in Homers Odyssee) das Epitheton ἄγνός erhalten, so ist das meist zu formelhaft, als daß der eigentliche Sinn festgestellt werden könnte. Besonders wo jungfräuliche Göttinnen ἄγναι genannt werden, muß man damit rechnen, daß eine sekundäre Bedeutung „rein“, „keusch“ vorliegen kann. In vereinzelt Fällen indessen kann man die ursprüngliche Bedeutung noch herausfühlen.

Die Furcht vor der strafenden Gottheit scheint Od. ε 123 gemeint zu sein: Ἦος ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἄγνή | οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐπιοχομένη κατέπεφεν (scil. den Orion). Vgl. σ 202: Αἶθε μοι ὥς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἄγνή. (Nicht durchsichtig dagegen υ 71: Μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἄγνή <sup>2)</sup>). Auch an Stellen, wo Artemis <sup>3)</sup> oder Athene <sup>4)</sup> als kriegerische Gottheiten charakterisiert werden, liegt es nahe, dem Wort ἄγνός eine entsprechende Bedeutung beizulegen.

Persephone erhält zuerst Odyssee λ 386 das Beiwort ἄγνή; die Gattin des Hades kann nicht ἄγνή im Sinne von „keusch“ sein. Spätere, denen die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr

<sup>1)</sup> Davon, daß ἄγνός einmal, wie wir es für ἅγιος bezeugt fanden, das Unreine oder das der Strafe überirdischer Mächte Verfallene bezeichnet hätte, findet sich keine Spur.

<sup>2)</sup> Aristoteles scheint das ἄγνή dieser Stelle schon als „jungfräulich“ verstanden zu haben; er bemerkt Probl. X p. 894 b 34: Διὸ καὶ Ὀμηρος εὖ τὸ μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἄγνή, ὥς διὰ τὴν παρθενίαν, ὃ εἶχε, δυναμένης δοῦναι.

<sup>3)</sup> Aristoph. Thesm. 970: Τὴν τοξοφόρον Ἄρτεμιν ἄνασσαν ἄγνήν. Es scheint sich um einen Kultbeinamen zu handeln, wie der Vergleich mit dem simonideischen Epigramm Kaibel Nr. 461 (trotz Unsicherheit von Verfasser und Entstehungszeit) lehrt; V. 3 f.: Ὕν' Εὐβοί[as] ἄκ[ρω] πάγῳ ἔνθα καλεῖται | ἄγνᾶς Ἄρτεμιδος τοξοφόρου τέμενος.

<sup>4)</sup> Lamprocl. fr. 1 Bergk-Cr.: Παλλάδα περσεπτόλιν πολεμαδόκον ἄγνάν.

geläufig war, scheinen das empfunden zu haben; auf diese Weise würde die Entstehung der Variante αἰνή, die sich in einigen Handschriften für ἀγνή findet, erklärt werden können. Jedenfalls ist ἀγνός „zu scheuen“ das genaue Aequivalent eines αἰνός.

Wo Persephone als eleusinische Gottheit den Kultbeinamen ἀγνή trägt<sup>1)</sup>, liegt es nahe, das Epitheton auf die religiöse Scheu zu beziehen, die in den eleusinischen Mysterien eine wichtige Rolle spielte<sup>2)</sup>; daß Demeter in diesem Sinne als ἀγνή bezeichnet wurde, macht der homerische Demeterhymnus wahrscheinlich. Die Göttin überschreitet ungekannt die Schwelle der Gattin des Keleos, göttlichen Glanz verbreitend: Τὴν δ' αἰδώς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος εἶλεν (V. 190); V. 203 wird sie πότνια ἀγνή genannt, wohl in beabsichtigtem Kontrast zu den heiteren Späßen der Iambe, von denen gerade erzählt wird.

Chthonische Gottheiten<sup>3)</sup> heißen ἀγνοί Aesch. Pers. 628: Ἄλλὰ χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί, Γῇ τε καὶ Ἑρμῇ βασιλεῦ τ' ἐνέρων<sup>4)</sup>.

Die übrigen Stellen, an denen ἀγνός Götterepitheton ist, sind undeutlich<sup>5)</sup>; vgl. noch Aesch. Supl. 651: Ἀζονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἱκτορας ἀγνοῦ.

<sup>1)</sup> IG V 1, 1390, (Andania, 146 od. 92 v. Chr.) VV. 33, 68, 84 Ἄγνα; vgl. Paus. IV 33, 4 (bei Besprechung eines heiligen Haines bei Oichalia in Messenien): Ἀγνή Κόρη(ς) τῆς Δήμητρος ἐστὶν ἐπικλησις. IG II 2, 985 (ca. 100 v. Chr.) D V. 12 E Z. 8 u. 55: Ἰρεὺς ἀγνῆς θεοῦ (vgl. E 3 Sp. 2).

<sup>2)</sup> Vgl. O. Casel I. c.

<sup>3)</sup> Über die Verwandtschaft der chthonischen Kulte mit den Mysterien vgl. G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien 1896 S. 28 ff.

<sup>4)</sup> Plato zitiert die Hesiodverse Erg. 122 f. (τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς | ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) im Kratylos p. 398 a folgendermaßen: Οἱ μὲν δαίμονες ἀγνοί ὑποχθόνιοι καλέονται, | ἐσθλοὶ ἀλεξικάκοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (dagegen Staat V 468 e ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι).

<sup>5)</sup> Kultbeinamen (außer den schon zitierten): CIG 5431 (Acrae in Sizilien): Ἀγναῖς θεαῖς, ebd. 5643 (Tauromenium): Θεαῖς ἀγναῖς, IG XII 3, 410 (Thera) Ἀγνή θεῶ (syrische Göttin, vgl. Drexler b. Roscher I 2 Sp. 1814 f.) Pap. Ox. XI nr. 1380 Z. 86: Ἐν Πάφῳ ἀγνήν (Isis), CIG 6836 loc. inc.: Ἀνδριηνῇ . . . θεῶ ἀγνή (Cybele), Benndorf Reisen in Lykien und Karien I: Urkunden über den Kult v. Sidyma Nr. 77 D Z. 7 ff.: Τῆς ἀγνοτάτης καὶ παρ' αὐτοῖς Ἀρτέμιδος. Vgl. CIG II 2907 (Priene): Θεομοφόρου δ' ἀγνάς ποτνίας (poet.), IG XII 2, 122 (Mytilene): Καλῶ ἀγνώ Σὺλβανῶ κτλ. — Kult einer Quellnymphe Hagno auf dem Lykaion nach Paus. VIII 38, 3. — Der Name der *Ariadne*, ursprünglich einer Gottheit, muß aus einem Kultbeiwort ἀρι-ἀγνη „die Hoch-



Ganz lebendig erscheint die ursprüngliche Bedeutung in Zusammenhang mit Tabu- und verwandten Vorstellungen. In der Odyssee ist sie, unter dem Einfluß des ionischen Rationalismus, vielleicht schon etwas verblaßt, noch fühlbar φ 259: Νῦν μὲν γὰρ κατὰ δῆμον ἑορτὴ τοιοῦτο θεοῖο | ἀγνή· τίς δέ κε τόξα τιταίνοιτ'; (ein Apollonfest ist gemeint: Wilamowitz, Hom. Unters. 54).

Wie wir sahen (o. S. 7), gilt denen, die sich auf heiliges Gebiet in den Schutz einer Gottheit begeben haben, die Scheu, die das Wort ἄζεσθαι bezeichnet: das Heiligtum ist ἄγνόν im Sinne von ἄσυχον (vgl. Aesch. Suppl. 223: Danaos zu seinen Töchtern: Ἐν ἀγνῷ δ' ἑσμός ὥς πελειάδων | ἴζεσθ'; Eur. Herc. 715: Ἰκέτιν πρὸς ἀγνοῖς Ἑστίας θάσσειν βάθροις; Suppl. 32: Μένω πρὸς ἀγναῖς ἐσχάrais δυοῖν θεαῖν | Κόρης τε καὶ Δήμητρος; V. 290 entspricht ein Σεμναῖσι Διοῦς ἐσχάrais. — Androm. 253: Λείψεις τόδ' ἄγνόν τέμενος ἐναλίας θεοῦ; dem Schützling der Gottheit kommt das gleiche Prädikat zu, wie noch ein von Pausanias mitgeteiltes Orakel zeigt, das der dodonische Zeus den Athenern in alter Zeit (ἐπὶ ἡλικίᾳ μάλιστα τῇ Ἀφείδαντος) gegeben haben soll (VII 25, 1):

Φράζεο δ' Ἀρειόν τε πάγον, βωμούς τε θυώδεις  
Εὐμενίδων, ὅτι χρή Λακεδαιμονίους <σ'> ἱκετεῦσαι

heilige“ hypostasiert sein. Zur Form vgl. Hesych. s. v. ἄδοι· ἄγνοι, Κρήτες; die Form Ἀριάγνη findet sich noch in Beischriften zu Vasenbildern (CIG 7441 7691) sowie als weiblicher Eigennamen IG XII 1, 759 (Camirus) Ἀμώνιος καὶ Ἀριάγνη χαίρετε (dagegen ebd. 758: Ἀμώνιος καὶ Ἀριάδνη χαίρετε). Vgl. Wagner PW I 803 ff. Den Namen Euadne dagegen pflegt man von ἀνδάνειν abzuleiten: „die gut Gefallende“ (Escher PW VI Sp. 818). Es wird indessen kaum gehen, die beiden Namen zu trennen.

Über die poetischen Beinamen ist zu vergleichen C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur* 1893 (Apollon zuerst Pind. Ol. VII 59, der Flußgott Strymon Aesch. Pers. 497, Phasis Aesch. fr. 155 N<sup>2</sup>; Chariten Sappho fr. 67 B—C Alc. fr. 70, Musen Eur. Med. 830, Nereiden Eur. Hel. 1584). In den Orphischen Hymnen ist ἄγνός eines der gebräuchlichsten Epitheta, das jeder Gott erhält (Wobbermin l. c. S. 61, 1).

Heroen und Heroinnen: Pind. fr. 133, 5 ff.: Ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρως ἄγνοι ὅπ' ἀνθρώπων καλέονται; IG XII 2, 414 (Mytilene) Σηνάτιος ἄγνός ἥρως (vgl. ebd. 122: Καλῶ ἄγνῳ Σὺλβανῶ; XII 5, 303 Paros, 1. Jhd. n. Chr.: Ἡρώων ἄγνόν χορόν). — Pind. Pyth. IV 103: Ἴνα Κενταύρου με κοῦραι θρέψαν ἄγναί. Dichterfragment bei Aristox. rhythm. stoich. Ox. pap. I nr. 9 col. III v. 7 (Semele ist gemeint): Φέρτατον, δαῖμον, ἄγνᾶς τέκος ματέρος ἄν Κάδμος ἐγέννασέ ποτ' ἐν πολιοῦβίοισ[iv] Θήβαις.

δοῦρι πιεζομένους. τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρῳ,  
μηδ' ἰκέτας ἀδικεῖν· ἰκέται δ' ἱεροὶ τε καὶ ἄγνοϊ.

Über Echtheit und Alter des Orakels läßt sich natürlich nichts mit Sicherheit ausmachen; es muß aber wenigstens gut imitiert sein, da der späteren Zeit das Wort ἄγνός nur noch in der Bedeutung „rein“ geläufig ist (s. u. Abschn. IV).

Wir haben soeben einige Belege für die Bezeichnung der Unverletzlichkeit des Heiligtums durch ἄγνός gegeben. Vgl. Eur. Iph. T. 1155; Thoas fragt: Ἀδύτοις ἐν ἄγνοις σῶμα λάμπονται πυρί; (in diesem Falle hält ihn nämlich die Scheu vor dem Heiligen ab, den Fremden zu folgen). Urk. üb. d. Kult v. Sidyma (Benndorf l. c.) Nr. 77 E Z. 6f.: Ἀ]γνὰ θεᾶς ἀσινῇ τε πρέπει Λυκάβαντος ἐκάστου | παρθενικαῖς παλάμαις θυηπόλα τείμια τεύχειν (hier ist der Übergang zur Bedeutung „rein“ vielleicht schon vollzogen).

Ein kultischer Terminus ἄγνή ἄρουρα, in dem ἄγνός im Sinne von *tabu* (d. h. der sakralen Benutzung vorbehalten und daher dem profanen Gebrauch entzogen) steht, läßt sich vielleicht noch aus einer bildlichen Wendung erschließen, die Aeschylus gebraucht, wenn er Sept. 753 den Oedipus bezeichnet als ματρός ἄγνάν σπείρας ἄρουραν. Das „Ineinssehen“ der menschlichen Zeugung mit Aussaat und Keimen der Feldfrüchte ist besonders aus den Thesmophorien bekannt, deren Riten zugleich die Fruchtbarkeit des Ackers und der Ehe gewährleisten sollen<sup>1)</sup>, und kommt in dem sehr häufigen Bilde der „Aussaat“ oder „Pflügung“ für die Zeugung, das sich durch die gesamte griechische Literatur hin findet, zum Ausdruck<sup>2)</sup>.

Nun wissen wir von ἱεροὶ ἄροτοι, „heiligen Pflügungen“, die in den attischen Kulte begangen wurden; für ursprüng-

<sup>1)</sup> Vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen 2. Aufl. v. B. Stark 1858 S. 381 (mit Anm. 22).

<sup>2)</sup> Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde 1905 S. 46f. — Das Bild findet sich auch in der altindischen Literatur. Z. B. Manu IX 33 *kṣetrabhūta smṛitā nārī bījabhūtaḥ smṛitaḥ pumān* | *kṣetrabījasamāyogāt sambhavaḥ sarvadehinām* „Feld heißt das Weib, Same heißt der Mann; durch Vereinigung von Feld und Same (kommt zustande) die Entstehung aller Wesen“. Kalidāsa bezeichnet Kumāras. III V. 16 die Tochter des Himalāya als „allein fähig unter den Frauen das Land zu sein, in das sich der Same des Gottes Śiva ergieße“.

lich hält man zwei, die Pflügung auf dem rarischen Gefilde zu Eleusis, die zur Erinnerung daran begangen wurde, daß dort Demeter ihre Gabe zuerst sprießen ließ (h. Cer. 450ff.), und das sog. buzygische Fest in Athen, bei dem unterhalb des Burgfelsens zu Ehren der Athene in ihrer Eigenschaft als Göttin des Ackerbaues eine Pflügung vorgenommen wurde<sup>1)</sup>. Es versteht sich von selbst, daß das betreffende Saatland<sup>2)</sup> ausschließlich dem sakralen Gebrauch vorbehalten war wie jede  $\text{ἱερὰ γῆ}$ . Ein ritueller Terminus  $\text{ἀγνὴ ἄρουρα}$  ist also möglich, obgleich er nicht belegt ist; die Wendung des Aeschylus wäre dann durch Übertragung auf ein in ähnlicher Weise sakralrechtlich verbotenes „Saatland“ entstanden.

Vielleicht kann man noch einen Schritt weiter gehen. Unter den Flüchen, mit denen der Buzyge verschiedene Arten von Verbrechen belegte<sup>3)</sup>, ist am besten die Verfluchung desjenigen bezeugt, der einen Leichnam unbestattet liegen läßt (Dieterich, Mutter Erde S. 50); wenn auch Dieterichs Deutung recht zweifelhaft ist (das Verbrechen bedeute einen Verstoß gegen die Pflicht, der Erde zurückzugeben, was ihr entsprossen ist), so besteht doch ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Gebot und dem Gegenstand der heiligen Handlung des Pflügens, der „Mutter Erde“. Wenn nun ein nicht überlieferter Fluch sich gegen die Blutschande wandte, so konnte das in ähnlicher Anknüpfung an den Ritus ausgesprochen werden: wie dem Menschen die Benutzung des der Göttin geweihten Landes verboten ist, so darf er gegen das Land, daraus er selbst entsprossen, nicht freveln. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit erhält die Annahme, daß eine derartige bildliche Wendung in kultischer Sprache eine Rolle spielte, dadurch, daß Philon, der ja irgendwie durch Glauben und Sprache der hellenistischen Mysterien beeinflusst ist<sup>4)</sup>, ein ähnliches Bild in unverkennbarem Zusammenhang mit alt-

<sup>1)</sup> Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie I 771; Rubensohn, Athen. Mitt. XXIV 59ff.

<sup>2)</sup>  $\text{Ὀδὸν ἄρουρας}$  vom rarischen Gefilde h. Cer. 450.

<sup>3)</sup> Vgl. Bernays, Ges. Abhandl. I 1885 277ff.

<sup>4)</sup> Vgl. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen 1894 S. 64ff. Bousset, Religion des Judentums<sup>2</sup> 1906 S. 517 (bes. Anm. 2).



griechischer Redeweise anwendet; er bemerkt de spec. leg. I 105, der Hohepriester dürfe weder eine Witwe noch eine geschiedene Frau heiraten, ἵνα ... εἰς ἄβατον καὶ καθαρὰν ἄρουραν ὁ ἱερός σπόρος χωρῇ. Noch deutlicher Method. symp. p. 32 Ald.: Ὡς οἱ τετελεσμένοι τὴν γαμήλιον ἡμᾶς διδάσκουσι τελετὴν, πᾶν τὸ μυελῶδες τοῦ αἵματος ... διὰ τῶν παιδογόνων ὀργάνων εἰς τὴν ἔμψυχον τῆς θηλείας ἐξέσσυτο γῆν. (Platonachahmung liegt nicht vor.) Es scheint, daß Philon und Methodius, wenn auch indirekt, auf der Kultsprache griechischer Mysterien fußen<sup>1)</sup>.

Auch wenn man eine Beziehung der Aeschylusstelle zu religiöser Terminologie nicht für wahrscheinlich hält, ist sie ein wichtiges Zeugnis für ausgesprochene Tabu-Bedeutung des Wortes ἄγνός; es bedeutet dann einfach „verboten“ mit Übertragung der ursprünglichen Bedeutung aus der religiösen in die profane Sphäre.

Die Furcht vor den eidhütenden Göttern verleiht die Eigenschaft, die ἄγνός bezeichnet, Soph. Phil. 1289: Ἀπόμος ἄγνὸν Ζηνὸς ὑψίστου σέβας (vgl. o. S. 27, 1) und Eur. Hel. 835: Ἄλλ ἄγνὸν ὄρκον σὸν κάρα κατώμοσα.

Das Wort ἄγνός ist früh verblaßt und häufig Epitheton ornans von Dingen, die in irgend einer Beziehung zu den Göttern stehen; z. B. wenn Pindar fr. 34a das Beil, mit dem das Haupt des Zeus bei der Geburt Athenes geöffnet wurde, ἄγνός nennt, oder wenn Xenophanes sagt (fr. 1, 7 Diels): Ἐν δὲ μέσοισι ἄγνην ὁδὸν λιβανωτὸς ἵησι<sup>2)</sup>, so ist das Wort ebenso farblos wie unser „heilig“; an Scheu vor den Göttern, an ein Tabu erinnert nichts mehr.

Weitere Beispiele:

Alcaeus fr. 2 B.-Cr.: Τὸν (scil. Hermes) κορυφαῖσ' ἐν ἀγναῖς | Μαῖα γέννα(το).

<sup>1)</sup> Beide haben das Bild auch sonst, ohne daß eine Beziehung auf religiöse Dinge vorläge. Philon führt de spec. leg. III 32ff. den Vergleich zwischen der Bestellung des Ackers und der Ehe ins Einzelne aus. Method. symp. p. 38 Ald.: Οὐ ... τὸ σπειρόμενον αἰτιατέον, ἀλλὰ τὸ εἰς ἀλλότριον ἄρουραν κλεψιγάμοις εὐναῖς οἷα μισθωτὸν ὀλίγης ἡδονῆς τὴν ἰδίαν ἀναισχύντως πιπράσκοντα σποράν.

<sup>2)</sup> Vielleicht bedeutet ἄγνός hier schon „rein“; vgl. V. 1f.: Νῦν γάρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἀπάντων | καὶ κύλικες; V. 8: Ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρὸν; V. 13f.: Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας | εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις.

Ps. Hes. Asp. 203: Θεῶν δ' ἔδος ἄγνός Ὀλυμπος.

Bacchyl. 18, 28: Νύκτας ἀγν[άς].

9, 29: Ζητὸς παρ' ἀγνὸν βωμόν sei der Adressat des Gedichtes zweimal als Sieger ausgerufen worden: an Tabu ist nicht zu denken.

Aesch. Prom. 280: Αἰθέρα θ' ἀγνὸν πόρον οἰωνῶν (ἀγνός hier schon „rein“?).

Eur. Ion 243 äußert Ion sein Befremden, daß Kreusa Schmerz anstatt Freude bezeugte, ὥς εἶδες ἀγνὰ Λοξίου χρηστήρια. Die Bedeutung „zu scheuen“ ist ausgeschlossen; vielleicht schon „rein“.

Aristoph. ran. 330: Ἀγνὰν, ἱερὰν ὅσοις μύσαις χορεῖαν.

Timoth. Pers. 210: Τρόπαια στησάμενοι Διὸς ἀγνότατον τέμενος. Der Sinn muß ungefähr sein: „das erhabenste, herrlichste Heiligtum des Zeus“ (Wilamowitz' Paraphrase: Τὸ εὐσεβέστατον τοῦ Διὸς ἱερόν leuchtet mir nicht ein).

Nicand. fr. 74 Schneid. V. 4f.: Ἀσσα τ' Ἰωνιάδες νύμφαι στέφος ἀγνὸν Ἰωνί | Πισαίοις ποθέσσαι ἐνὶ κληροῖσιν ὄρεξαι.

## II.

Neben die bisher besprochene Bedeutung des Wortes ἀγνός tritt, deutlich wahrnehmbar zuerst bei den attischen Tragikern, eine zweite: es bezeichnet hier die rituelle Reinheit des Menschen. Zugleich hat sich eine reiche Zahl von Weiterbildungen entwickelt: ἀναγνός „unrein“<sup>1)</sup>, ἀγνεύειν „rein sein“<sup>2)</sup>, ἄγνευμα<sup>3)</sup>, ἀγνεῖα<sup>4)</sup> „Zustand der Reinheit“, ἀγνίζειν<sup>5)</sup>, ἀφαγνίζειν<sup>6)</sup>, καθαγνίζειν<sup>7)</sup>, „reinigen“, ἄγνισμα „Reinigungsmittel“<sup>8)</sup>; später

<sup>1)</sup> Aesch. Ag. 218: Φρενὸς πνέων δυσσεβῇ τροπαίαν ἀναγνὸν ἀνιέρων.

<sup>2)</sup> Aesch. Sppl. 226: Ὅρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγόν; Über die aktive Bedeutung des Wortes vgl. o. S. 15, 4. — Eigenartige Verwendung bei Herod. I 140: Ἀγνεύουσι ἐμψυχὸν μηδὲν κτείνειν; „als Reinheitsgesetz haben“ Passow-Cr.

<sup>3)</sup> Eur. El. 256: Ἀγνευμ' ἔχων τι θεῖον.

<sup>4)</sup> Vgl. Wächter, Reinheitsvorschr. S. 1, 1.

<sup>5)</sup> Soph. Ai. 655: Λύμαθ' ἀγνίσας ἐμά.

<sup>6)</sup> Eur. Alc. 1146: Πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νερέτεροις | ἀφαγνίσθαι καὶ τρίτον μόλη φάος. — Vgl. Paus. II 31, 8.

<sup>7)</sup> Eur. Or. 39f.: Ἐξ ὅτου σφαγαῖς | θανούσα μήτηρ πυρὶ καθήγγισται δέμας.

<sup>8)</sup> Aesch. Eum. 327: Τόνδε . . . πτώκα, ματρώφον ἄγνισμα κύριον φόνου.

kommen noch hinzu ἀγνευτικός (zuerst Aristoteles), ἀγνισμός (Inscr. Gambreion 2. Jhd. v. Chr.), περιαγνίζειν (Dion. Hal. Ant. Rom. VII 72, 15), προαγνεύειν (Epiktet III 21, 14<sup>1</sup>), ἀγνιστής (Hesych. s. v. Ὑδρανός), ἀγνευτήριον (Porphyr.), ἀγνότης (NT)<sup>2</sup>).

Es handelt sich um kultische Reinheit im weitesten Umfang des Begriffes. Vgl. Aesch. Suppl. 364: Ἱεροδόκα θεῶν λήματ' ἀπ' ἀνδρὸς ἀγνοῦ. Soph. OR 864: Τὰν εὖσεπτον ἀγνεῖαν λόγων. Eur. Cret. fr. 472 spricht von einem ἀγνὸς βίος der Mysten des idäischen Zeus<sup>3</sup>). Collitz-Bechtel nr. 3472 (Ziehen leg. sacr. nr. 123) Astypalaia, ungef. 300 v. Chr.: [Ε]ς τὸ ἱερόν μὴ ἐσέρπεν ὅστις μὴ ἀγνὸς ἐστί, ἢ τελεῖ ἢ αὐτῷ ἐν νῷ ἐσσεῖται. „... wer nicht ἀγνὸς ist, sei es durch die Tat, sei es durch den Voratz“ (Bechtel)<sup>4</sup>).

Die Befleckung, der Frevel, dessen der kultisch reine Mensch ledig sein muß, wird mit oder ohne ἀπό zu ἀγνός in den Genitiv gesetzt. Eid der attischen Geraren b. Ps. Demosth. in Neaer. 78: Ἀγιστεύω καὶ εἰμι καθαρὰ καὶ ἀγνή ἀπό τε τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαραυόντων καὶ ἀπὸ ἀνδρὸς συνουσίας. Demosth. 22, 78: Ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι δεῖν τὸν εἰς ἱερὰ εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἀφόμενοι ... ἡγνευκέαι τοιοῦτων τῶν ἐπιτηδευμάτων οἷα τούτῳ βεβίωται. Aesch. fr. 242: Ταῖς ἀγναῖς παρθένους γαμηλίῳν λέκτρων. Eur. Hipp. 1003: Λέχους γὰρ ἐς τὸδ' ἡμέρας ἀγνὸν δέμας. 316: Ἀγνὰς μὲν ὦ παῖ χεῖρας αἵματος φέρεις; 135: Ἀβρωσία στόματος Δάματρος ἀκτᾶς δέμας ἀγνὸν ἴσχειν (d. h. fasten). Menand. Epitr. 223: Ἀγνή γάμων ... ἡμέραν τρίτην | ἤδη κάθημαι (vgl. Dion. Hal. Ant. R. I 21, 2; 43, 1; 76, 3: ἀγνή γάμων). Plato legg. VI 759 c: Φόνου

<sup>1</sup>) Προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνώμῃ, ὅτι ἱεροῖς προσελεύσεται. Schol. Aristoph. Plut. 845 werden die kleinen Mysterien als προκάθαροι καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων bezeichnet.

<sup>2</sup>) Weitere Belege s. im Folgenden in anderem Zusammenhang. Vgl. Passow-Cr. s. vv.

<sup>3</sup>) Vgl. Iph. T. 1227f.: Ἐκ ποδῶν αὐδῶ πολίταις τοῦδ' ἔχειν μιάσματος, | εἴ τις ... χεῖρας ἀγνεύει θεοῖς.

<sup>4</sup>) Anders Wilamowitz (zu IG XII 3, 183): *Qui impurus intraverit aut multam solvet* (τελεῖ futurum est) aut ἐνθυμηθήσεται, ebenso Ditt. Syll.<sup>3</sup> 980. Vgl. noch Inscr. Priene 205 (2. Jhd. v. Chr.): Εἰσὶναι εἰς [τὸ] ἱερόν ἀγνὸν [εἰ]ς ὁδοῖτι λευκῇ. IG III 23 (Gesetz der Orgeonen der Magna Mater) Z. 30ff.: [Μη]δενὶ [εἰ]ς[ε]στω [εἰ]ς[ε]στω [εἰ]ς τὴν σεμνοτά[τ]ην σύνοδον τῶν ἑρανοῦτων, π[ρὶ]ν ἂν δοκιμασθῇ, εἴ ἐστι ἀ[γν]ός (Boeckh: ἅγιος, nicht möglich) καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθός.



δὲ ἄγνόν καὶ πάντων τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰς τὰ θεῖα ἁμαρτανομένων. Celsus b. Orig. III p. 147 Sp. c. 49 p. 436 Ruae.: Οἱ μὲν ἐς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε . . . καὶ αὖτις ἕτεροι ὅστις ἄγνός ἀπὸ παντός μύσους . . .’ Es bestehen deutliche Beziehungen zu dem anderen Terminus der Lustration, zu καθαρός. Mit ἄγνός φόνου (Plato legg. 759c) vgl. φόνου καθαρός Staat V 451b; ἀγνεύειν findet eine Entsprechung in καθαρεύειν (z. B. Aristoph. ran. 355: “Ὁς γνώμη μὴ καθαρεύει; Plato ep. VIII 356e: Ἱερέα φόνου καθαρεύοντα), ἄγνισμα in κάθαρμα (s. o. S. 13), ἄγνισμός in dem üblichen Wort für „Lustration“, καθαρός (schon Aesch. Eum. 277; Herod. VII 197 g. E.: Καθαρόν τῆς χώρας ποιευμένων Ἀχαιῶν . . . Ἀδάμαντα)<sup>1</sup>). In dem zuletzt angeführten Fall ist es sicher, daß καθαίρειν das Vorbild abgegeben hat, denn ἄγνισμός ist erst spät bezeugt (vgl. Passow-Cr. s. v.); und man wird geneigt sein anzunehmen, daß καθαρός überhaupt der ältere Terminus ist. Aus der früheren oder späteren Bezeugung läßt sich der Nachweis indessen nicht führen. Καθαίρειν scheint in religiösem Sinne schon in der Ilias vorzukommen<sup>2</sup>); doch läßt sich für ἄγνός „rein“ ein nicht geringeres Alter wahrscheinlich machen.

Wie schon bemerkt, tritt die neue Bedeutung von ἄγνός in ihrer vollen Ausbildung zuerst bei den Tragikern auf. Ungefähr gleichzeitig wird sie auf ionischem Sprachgebiet durch

<sup>1</sup>) Bisweilen nimmt ἄγνός auch eine der üblichen Bedeutung von καθαρός entsprechende profane Bedeutung an. Soph. indag. 140 von den Leibern der Satyrn: Μάλῃς ἀναγνα σώ[μα]r’ ἐκμεμαγμένα. Callim. iamb. fr. Ox. pap. VII Nr. 1011 V. 431: Γένειον ἀγνεύει τριχός „die Wange ist frei von Flaum“; von der Reinheit der Rede Philod. rhet. vol. I p. 189,8 Sudh.: Οὐχ ἦτρον ἀγνεύ[οντες] ἐν λέξει τῶν ἀκρῶς διατριβικῶν (vgl. Hermog. de ideis II 11,10 bei Diels Vors. II<sup>8</sup> S. 312, 18: Kritias sei καθαρώτερος τὴν λέξιν).

<sup>2</sup>) O 228: Τό ῥα (scil. τὸ δέπας) . . . ἐκάθηρε δειῖν (zur lustrativen Bedeutung des Schwefels im Epos vgl. Od. χ 481: Οἷσε δέειον, γρηῖ, κακῶν ἄκος, οἷσε δέ μοι πῦρ. Weitere Belege für καθαρός als Terminus der religiösen Reinheit bzw. Reinigung: Emped. fr. 110, 2 Diels: Καθαρήσι . . . τελέτησιν; Heraklit fr. 5: Καθαίρονται αἵματι μαινόμενοι; Orph. fr. 18 D.: Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθαρά; Her. I 44: Τὸν αὐτὸς φόνου ἐκάθηρε; Plato lgg. IX 8640: Καθαρός τὰς χεῖρας φόνου; Eur. Ion 673: Καθαράν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέσῃ ξένος; Hippon. fr. 13 B.-Cr.: Πόλιν καθαίρειν.

Herodot (s. o. S. 43,3) und besonders durch die Schrift von der heiligen Krankheit<sup>1)</sup> bezeugt.

Weiter hinauf führt zunächst die epische Formel ἀγνῶς καὶ καθαρῶς<sup>2)</sup>. Hymn. Hom. Apoll. 120: "Ἐνθα σέ, ἦε Φοῖβε, θεαὶ λόον ὕδατι καλῶ | ἀγνῶς καὶ καθαρῶς. Hesiod. Erg. 337: Κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν | ἀγνῶς καὶ καθαρῶς.

Man darf aber nicht glauben, hier den Ansatzpunkt der Entwicklung vor sich zu haben.

Eine früh eingetretene Verengung des Begriffes der religiösen Reinheit stellt die Bedeutung „keusch, jungfräulich“ dar; die Entwicklung ist ohne weiteres verständlich: Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr spielt in den kultischen Vorschriften eine wichtige Rolle. Den Ansatz des Überganges sieht man in Wendungen wie ἀγνὸς λέχους, γάμων (s. o. S. 45), wo ἀγνὸς noch einfach „rein“ heißt; das Wort ist dann zur Bedeutung „keusch“ erstarrt: Aesch. Ag. 244: 'Αγνᾶ δ' ἀταυρωτὸς αὐδᾶ („der Jungfrau reiner Mund“ Wilam.); Suppl. 695f.: 'Εκ δ' ἀγνῶν στομάτων ... φῆμα; Xenophon symp. 8,15: 'Η δὲ ψυχῆς φιλία διὰ τὸ ἀγνή εἶναι καὶ ἀκορεστέρα ἐστίν; Plat. legg. VIII 837c: 'Αγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἀγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου und bes. Aristot. an. hist. I p. 488b5, wo die Tiere in ἀφροδισιαστικά und ἀγνευτικά geschieden werden. Diese Abwandlung der Bedeutung „rituell rein“ scheint nun schon bei Alkaios vorzuliegen; fr. 34 B.-Cr. redet er Sappho an: 'Ιόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμεϊδε Σάπφοι.

Über die Ethisierung der zunächst rein äußerlich-religiösen Bedeutung werden wir unten handeln; auch sie hat früh stattgefunden und scheint schon durch Pind. Ol III 34 bezeugt zu werden: Μεγάλων ἀέθλων ἀγνὰν κρίσιν („gerechte Entscheidung der Wettkämpfe“<sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> C. 1 S. 273 ff. Wil., besonders: Ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθαίρεσθαι ... καὶ ἀγνίσεσθαι; τὸ δεῖον ... τὸ καθαῖρον καὶ ἀγνίζον καὶ ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν, ὅρους ... τῶν ἱερῶν ... ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαῖνῃ, ἣν μὴ ἀγνεύῃ; ἐσιόντες περιρραϊνόμεθα, .. ὥς .. εἴ τι καὶ πρότερον ἔχομεν μύσος, τοῦτο ἀφαγνιούμενοι.

<sup>2)</sup> In σεμνῶς καὶ καθαρῶς umgewandelt, anscheinend unter dem Zwange der Akrostichis, im Androgynenorakel bei Phlegon mirab. c. 10 (Diels Sib. Bl. S. 112) V. 18: Κέλευ' Ἀχαιοῖσι τὰδ' ἔρδειν | ἀθανάτων βασίλισσαν ἐπευχομένας θυέεσσιν | σεμνῶς καὶ καθαρῶς (vielleicht in Anlehnung an die Hesiodstelle).

<sup>3)</sup> Vgl. Pind. Isthm. V 23 τέτραπται θεοδότην ἔργων κέλευδον ἂν καθαρὰν.

In vorliterarische Zeit würde ein leider nicht ganz sicheres Zeugnis der Bedeutung *rein* führen.

Am strengsten muß die Reinheit von Blutschuld beobachtet werden (vgl. o. S. 22ff.). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Tragödie von diesem tragisch wirksamen Motiv häufig Gebrauch macht und das Wort *ἀγνός* oft dementsprechend verwendet. Vgl. Aesch. Ch. 986: "Αναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς. Eum. 286 ruft Orestes ἀφ' ἀγνοῦ στόματος Athene an, nachdem er durch Apollon gereinigt worden ist. Soph. OR 823: 'Αρ' οὐχὶ πᾶς ἀναγνος; 1381 τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐκ θεῶν φανέντ' ἀναγνον (Oedipus von sich selbst); OC 944 nennt Kreon den Oedipus ἄνδρα καὶ πατροκτόνον κᾶναγνον; Trach. 258: "Οἷ' ἀγνὸς ἦν (es handelt sich um die Reinigung des Herakles vom Morde des Iphitos; Schol. z. St.: "Οτε ἡγνίσθη (codd. ἡγνισεν) ἀπὸ τοῦ φόνου, ὃ ἐστίν, ὅτε ἐπλήρωσε τὴν ὑπὲρ τοῦ φόνου δουλείαν); Eur. El. 975: Μητροκτόνος νῦν φεύζομαι τόδ' ἀγνὸς ὢν. Orest 1602: 'Αγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. — ἀλλ' οὐ τὰς φρένας (gemeint ist Menelaos, der Orestes töten will). — Das Gleiche gilt von der Bedeutung des Wortes in den Reden des Antiphon, die ja sämtlich von Mordprozessen handeln (die Belege s. o. S. 23, 1 u. 15, 4).

Das Wort *ἀγνίζειν* tritt als terminus technicus der Mordstühne neben *καθαίρειν*. Vgl. Eur. El. 794: 'Αλλ' εἰπ' Ὀρέστης· ἀρτίως ἡγνίσμεθα; Herc. 940: Ἐπὶ τοῖσι νῦν θανοῦσιν ἀγνῶ χέρας; 1324 Theseus zu Herakles: ἐκεῖ χέρας σὰς ἀγνῶ μιάσματος; Iph. T. 1039: Πόντου σὲ πηγαῖς ἀγνίσαι βουλήσομαι; Orest. 429: Οὐδ' ἡγνισαὶ σὸν αἷμα κατὰ νόμον χερσίν; Diphilos CGF IV p. 416: Προπίδας ἀγνίζων κούρας; Plut. Thes. c. 12: Δεομένου καθαρθῆναι τοῖς νενομισμένοις ἀγνίσαντες; Romul. c. 24: Ἐκδοθέντων δὲ τῶν φονέων καὶ κολασθέντων παρ' ἀμφοτέροις, ἐλώφησαν ἐπιδήλως τὰ δεινὰ καὶ καθαρμοῖς ὁ Ῥωμύλος ἡγνισε τὰς πόλεις<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Einen merkwürdigen, sonst nirgends nachweisbaren Unterschied zwischen *ἀγνίζειν* und *καθαίρειν* macht Plut. Qu. rom. I, wo auf die Frage: Διὰ τί τὴν γαμουμένην ἄπτεσθαι πυρὸς καὶ ὕδατος κελεύουσι; unter anderem geantwortet wird: Διότι τὸ πῦρ καθαίρει, καὶ τὸ ὕδωρ ἀγνίζει (πυρὶ ἀγνίζειν z. B. Eur. Herc. 1145). Nicht annehmbar ist nach dem oben Gesagten Eitrens Erklärung dieser Stelle (vgl. Weinreich, Hermes LXI 1921 S. 327) καθαίρειν hebe die negative, ἀγνίζειν die positive Seite der Reinigung hervor. Vielleicht könnte man diese Differenzierung aus dem „Streben nach Variation des Ausdrucks in Koordinationsverhältnissen“ (W. Schmidt, Attizismus 1893 S. 317)



Schon die Ilias bietet nun ein Zeugnis für diese Bedeutung des Wortes ἄγνός, vorausgesetzt, daß die Emendation, erklären; ich entnehme den Sammlungen Schmidts folgende Beispiele: Aelian. NA 377, 5: Ἀποδιδράσκουσι δὲ τὸν νότον καὶ φεύγουσι τὸν βορρᾶν; Philostr. Ap. 142, 32: Ἐς Ἀμφιάρεω τε καὶ Τροφωνίου ἐβάδισε καὶ ἐς τὸ Μουσεῖον ἀνέβη. Immerhin bleibt die scharfe Antithese des Plutarch merkwürdig. — Anders zu beurteilen LXX Num. 31, 22: Πᾶν πρᾶγμα δὲ διελεύσεται ἐν πυρὶ, καὶ καθαρισθήσεται, ἀλλ' ἢ τῷ ὕδατι τοῦ ἁγνισμοῦ ἁγνισθήσεται. καὶ πάντα ὅσα ἐὰν μὴ διαπορεύηται διὰ πυρός, διελεύσεται δι' ὕδατος. Hier ist die Unterscheidung der Worte dadurch hervorgerufen, daß καθαρίζει stehende Wiedergabe von קָדַשׁ, ἁγνίζει von נָחַץ ist (letzteres nur in Num., sonst von שָׁחַט, in II Chr. auch von קָדַשׁ); diese Entsprechung liegt auch hier vor. — In Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ἄγνός bedeutet ἁγνίζει „weihen“ bei Eur. Alc. 75f.: ἑρὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν | ὅτου τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσῃ τριχα. Das Abschneiden der Locke hat eine magische Wirkung: wie sein Körperteil ist der Mensch selbst dem Hades verfallen (dem scheint zu entsprechen V. 1145f.: Πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νεπέροις | ἀφαγνίσῃται: es muß eine „Entweihung“ stattgefunden haben). Weihung an die Unterirdischen, die Toten, bezeichnet ἁγνίζει auch Apoll. Rh. II 926: Σθενέλου τάφον ἀμφεπέοντο | χυτλα τε οἱ χεύοντο. καὶ ἥγνισαν ἔντομα μήλων, und Soph. Ant. 196: Τάφῳ τε κρύψαι καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι, | ἃ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς. In beiden Fällen ist ἁγνίζει identisch mit ἐναγίζει. (Die Erklärung von Bruhn zu Ant. I. c. ist mir sehr unwahrscheinlich: von der Grundbedeutung „reinigen“ aus erklärt er die Bedeutung „opfern“ als die Tätigkeit bezeichnend, durch die wir ἄγνοι werden).

Wo es sich um die Bestattung des Toten handelt, kann man ἁγνίζει ebensowohl als „dem Hades weihen“ (vgl. Rohdes Auffassung der Leichenverbrennung) wie „reinigen“ (d. h. durch Bestattung oder Verbrennung das Miasma beseitigen), oder schließlich „(den Toten) reinigen“ verstehen (daß der Grieche im Zustande religiöser Reinheit in den Hades eingehen will, zeigen die orphischen Goldplättchen fr. 18 19 Diels und Aesch. Spt. 1017 [o. S. 20 besprochen; hier ist orphischer Einfluß nicht ausgeschlossen]). Vgl. Soph. Ant. 545: Θανεῖν τε σὺν σοὶ τὸν θανόντα δ' ἁγνίσαι; Eur. Sppl. 1211: (νεκρῶν) σώμαδ' ἥγνισται πυρὶ; Orest. 40: Θανοῦσα μήτηρ πυρὶ καθήγνισται δέμας; Soph. Ant. 1080ff.: Ἐχθραὶ δὲ πᾶσαι συνταράσσονται πόλεις | ὅσων σπαράγματ' ἢ κύνες καθήγνισαν | ἢ θῆρες ἢ τις . . . οἰωνὸς φέρων | ἀνόσιον δόμην. Bruhn: καθᾶγνίζει heiße „völlig rein machen“; das was die Tiere der Leiche antäten, werde mit bitterem Sarkasmus so bezeichnet. Die Stelle ist vielleicht ungezwungener so zu verstehen, daß καθᾶγνίζει einfach „weihen“, „bestatten“ bedeutet; denn die Leichentiere sind ἐμψυχοὶ τάφοι. (Bruhn paraphrasiert dann auch: „die letzten Ehren erweisen“). — Man hat auch καθήγνισαν in καθήγνισαν geändert, um verstehen zu können: die Tiere befleckten die Toten mit ἄγος. Aber einmal bedeutet καθᾶγνίζει nie „unrein machen“ (Schol. Aristoph. Plut. 681 unsicher), und dann sind in erster Linie die Toten selbst unrein, die Tiere werden es erst durch Berührung mit ihnen.

die K. O. Müller an der betreffenden Stelle vorgenommen hat, zu Recht besteht. Ω 480ff. lautet nach der handschriftlichen Überlieferung:

Ὡς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἀπὴ πυκίνῃ λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ  
 φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον,  
 ἄνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσοράοντας.

K. O. Müller setzte für ἀφνειοῦ in den Text ἀγνίτῳ auf Grund eines Scholions des Townleianus z. St: Τὸν δὲ καθαίροντα καὶ ἀγνίτην ἔλεγον. Natürlich ist diese Konjekture keineswegs sicher. Schon Lobeck<sup>1)</sup> hat betont, daß aus der Fassung des Scholions nicht klar hervorgeht, ob der Scholiast das ἀγνίτης seinem Homertext entnommen habe oder nur eine Glosse anführe. Für die Vermutung K. O. Müllers ließe sich höchstens geltend machen, daß der überlieferte Text keinen glatten Sinn ergibt: es kann doch nicht gemeint sein, daß der Flüchtling den Reichen bittet, die Mordbuße für ihn zu bezahlen, damit er in die Heimat zurückkehren könne. Der Zusammenhang des Vergleiches macht die Sachlage auch nicht klarer; das Tertium wird durch das θάμβος gebildet, „Staunen“ oder „Befremden, Entsetzen“. Erstere Bedeutung paßt am ungezwungensten zu der erzählten Begebenheit: Achilleus und seine Umgebung staunen bewundernd den göttergleichen Priamos an, der die Knie des Achill umschlingt; aber im Falle des landflüchtigen Mörders hat das keinen Sinn. Es scheint, daß sich das Staunen lediglich auf die Plötzlichkeit bezieht, mit der Priamos und der Verbannte erscheinen; wenn hierbei religiöse Motive mitspielen, — die Versammelten glauben, daß ein Gott oder ein Dämon plötzlich in ihrer Mitte erscheine<sup>2)</sup>, so könnte die Vorstellung nachklingen, daß der Mörder von den Erinyen verfolgt oder von einem Rachedämon besessen ist.

Jedenfalls läßt sich nichts Positives gegen die Hypothese K. O. Müllers vorbringen. Lobecks Bedenken wegen der Wortbildung, die in der homerischen Gräcität noch nicht möglich sei, hat neuerdings E. Fränkel zurückgewiesen, der für Müllers

<sup>1)</sup> *Paralipomena* 1832 p. 51 not. 52.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Immischs Deutung der Wendung οὐ μὲν γάρ τί σε πεζὸν οἶομαι ἐνθάδ' ἰκέσθαι (Od. α 173 u. ö.): Arch. f. Rel. XIV 1911 S. 461ff.

Emendation eintritt<sup>1)</sup>; es bleibt noch der Einwand, daß bei Homer Mordreinigung sowie die Voraussetzung dafür, die Vorstellung von der Unreinheit des Mörders, völlig fehlten<sup>2)</sup>. Hier ist nun der eigentümliche Charakter der homerischen Religiosität zu berücksichtigen: der Rationalismus des ionischen Adels, die blutigen Kämpfe, die sich im Epos widerspiegeln und in denen der Tod etwas Alltägliches ist, mußten Gleichgültigkeit gegen Blutvergießen und ein Schwinden etwa vorhandener Vorstellungen von der befleckenden Wirkung des Mordes zur Folge haben. Um so bedeutsamer ist es, wenn sich trotzdem Spuren derartiger Vorstellungen finden; sie sind nicht etwa als Ansätze einer Entwicklung aufzufassen, deren Höhepunkt die apollinische Sühnereligion darstellen würde; vielmehr sind sie nur als Rudimente aus einer Epoche verständlich, in der sie ebenso lebendig waren wie in späterer Zeit<sup>3)</sup>. Tatsächlich finden sich Spuren. Es wird allgemein zugegeben, daß dem homerischen Epos eine wenn auch stark zurücktretende Kathartik nicht fremd ist<sup>4)</sup>, und es dürfte kaum angängig sein, einen prinzipiellen Unterschied zu machen zwischen jenen unscheinbaren Bräuchen und der Katharsis als fester, durch Sakral- und Zivilgesetz sanktionierter Institution. Auch von diesen scheint sich ein Rudiment erhalten zu haben. Od. ψ. 118 heißt es: Καὶ γὰρ τίς θ' ἓνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δῆμῳ, | ᾧ μὴ πολλοὶ ἑῷσιν ἀσσητῆρες ὀπίσσω, | φεύγει πηροῦς τε προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν. Die übliche Erklärung, daß der Mörder, der die Mordbuße nicht zahlen könne, aus Furcht vor der Rache der Verwandten in die Verbannung gehe, ist hier unmöglich, und daß an ein Eingreifen irgendwelcher staatlicher Körperschaften nicht zu denken ist, bemerkt Schoemann selbst (a. O. S. 47)<sup>5)</sup>; daher wird die Stelle kaum anders

<sup>1)</sup> Geschichte der griech. Nomina auf -τωρ -της -τηρ II 1911 S. 128, 1.

<sup>2)</sup> Vgl. Rohde, Psyche I<sup>2</sup> 271, 1; Schoemann-Lips., Griech. Alt. I<sup>4</sup> 1897 S. 46 ff.

<sup>3)</sup> Daß attische und ionische Religion im Grunde nicht so verschieden gewesen seien, wie meist angenommen werde, betont R. Wünsch, Arch. f. Rel. XIV 1911 S. 586. — Vgl. auch Rudolf Borchardt, Schriften: Prosa I 1920 S. 109 f.

<sup>4)</sup> Th. Wächter S. 5. — Vgl. o. S. 22 u. 45, 2.

<sup>5)</sup> Die Argumentation, mit deren Hilfe er sich S. 48 aus dem Dilemma zu helfen sucht, wird man als eine sehr fragwürdige bezeichnen dürfen.



aufzufassen sein als andere Reste altertümlichen Glaubens bei Homer: als eine verblaßte Erinnerung an die Verbannung des Mörders aus dem Lande, das durch seine Anwesenheit befleckt worden wäre<sup>1)</sup>.

Es ist also nicht unmöglich, daß die vorhomerische Zeit ein ἄγνιτης in der Bedeutung des später allein gebräuchlichen καθαρῆς gekannt hat und daß sich noch in den homerischen Gedichten Spuren davon finden.

Das Wort taucht später wieder auf. Lykophron nennt das Salz mit Rücksicht auf seine kathartische Eigenschaft σύνδορπον Αἰγαίωνος ἄγνιτην πάγον (Alex. 135); nach Paus. III 14, 7 führte Asklepios in Lakedämon den Kultbeinamen ἄγνιτης (sachlich liegt vielleicht Einfluß des Apollonkultes vor, hinsichtlich des Terminus kaum, da das Wort nirgends als Beiname des Apollon bezeugt ist)<sup>2)</sup>. Bei Pausanias ist offensichtlich, für die Alexandra wegen des sprachlichen Charakters des Gedichtes sehr wahrscheinlich, daß das Wort, wenn auch nur indirekt, aus lokaler Kultsprache stammt, die sehr altes Gut erhalten haben kann.

### III.

So spärlich und so unsicher die ältesten Zeugnisse, insbesondere das zuletzt besprochene, sind, man muß damit rechnen, daß das Wort ἄγνός schon in vorliterarischer Zeit die Bedeutung *rein* angenommen haben kann. Dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung des Problems, dem wir uns jetzt zuwenden: der Frage, in welcher Weise der Übergang von der ursprünglichen Bedeutung zur sekundären erfolgt ist. Wir dürfen nicht erwarten beobachten zu können, wie der Bedeutungswandel sich allmählich vollzogen hat, sondern können nur auf Grund der Zusammenhänge zwischen Heiligkeit und Reinheit, wie sie sich in der griechischen Religion nach den ältesten Quellen darstellen, sowie mit Hilfe von Verwendungsarten des Wortes, die sich als Zwischenglieder der Entwicklung erhalten haben sollten — denn in

<sup>1)</sup> H. Usener sieht in der Figur des Thersites den Typ eines Pharmakos (Stoff d. gr. Epos 42 ff. = Kl. Schr. IV 239 ff.); ist das glaubhaft, so liegt auch hier ein kaum noch verstandenes Rudiment alter Sühnriten vor.

<sup>2)</sup> Die Belege aus Glossenwerken bei Passow-Cr. s. v.

der ältesten Zeit gehen ja die beiden Bedeutungen nebeneinander her —, Rückschlüsse auf die Art des Vorganges ziehen; auch dies jedoch nur unter der Voraussetzung, daß die betreffenden religiösen Vorstellungen seit der Zeit, als der Übergang erfolgte, keine wesentlichen Veränderungen erlitten haben.

Die religiöse Reinheit, die das Wort ἁγνός in sekundärer Bedeutung bezeichnet, ist, wie wir gesehen haben, eine durchaus negative Eigenschaft: Freiheit von religiöser Befleckung jeder Art (am deutlichsten wird das durch die oben gegebenen Belege für Verbindung des Wortes mit dem Genitiv). Damit scheiden von vornherein alle Erklärungen als unwahrscheinlich aus, die von der religiösen Reinheit als asketischer Tugend, als Quelle göttlicher Kraft, ausgehen. Der Übergang wäre ja am leichtesten zu verstehen, wenn der reine Mensch Scheu erweckte eben wegen seiner Reinheit, insofern ihn diese mit magischen Kräften ausstattete. Fehrle hat S. 54f. einige Belege für den Glauben angeführt, daß Reinheit besondere Macht verleihe; doch handelt es sich um späte und meist auf nicht-griechische Bräuche sich beziehende Zeugnisse. Dasselbe gilt von den Ausführungen De Jong's<sup>1)</sup>, auf die Fehrle verweist (sie beziehen sich fast ausschließlich auf hellenistisch-orientalische Magie); zudem verleiht hier und in den von Fehrle S. 50, 6 aus Zauberpapyri beigebrachten Belegen des Wortes ἁγνεῖα die Reinheit gar keine positive Macht — etwa als Mittel, durch das der Magier Götter und Dämonen zum Gehorsam zwänge (dazu dienen vielmehr Zauberworte u. dgl.) —, sondern bedeutet nur ein Schutzmittel, ein Prophylakterion gegen dämonische Angriffe. Man könnte also höchstens daran denken, daß der reine Mensch ἁγνός d. i. zu scheuen ist, insofern die Dämonen sich nicht an ihn heranwagen; von einer derartigen Vorstellung findet sich indessen keine Spur, am wenigsten in der altgriechischen Religion (singulär Aesch. Eum. 1001: Παλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἄζεται πατήρ; vgl. o. S. 8).

Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Verknüpfung, in der Reinheit und Göttlichkeit bzw. Gottgleichheit des Menschen bisweilen in der altgriechischen Mystik erscheinen, den Bedeutungsübergang verursacht haben sollten. Die Gött-

<sup>1)</sup> Das antike Mysterienwesen<sup>2</sup> 1919 S. 102 136ff. 175.

lichkeit des Menschen wird durch *ἐνθεος* (Rohde, *Psyche* II<sup>1</sup> 19ff.), *θεῖος* (ebd. 285, 3), auch durch *ιερός*<sup>1)</sup> bezeichnet, aber nie durch *ἄγνός*. Denn jene Termini beziehen sich auf einen Ausnahmezustand, der in älterer Zeit nur wenigen religiösen Sekten und Einzelpersönlichkeiten als das Ziel des menschlichen Lebens gegolten hat (vgl. Rohde II. cc.); die *ἀγνεία* dagegen ist bis zu einem gewissen Grade eine bürgerliche Tugend, ein durch die Rücksicht auf das Wohl des Mitmenschen von jedem geforderter Normalzustand. Es würde unverständlich bleiben, wie das Wort aus Einzelströmungen in den Mittelpunkt der Staats- und Volksreligion hätte gelangen können.

Eher könnte man daran denken, daß *ἄγνός* als Epitheton der Gottheit den Bedeutungswandel erfahren habe, nachdem die zunächst nur vom Menschen geforderte Reinheit auf den Gott übertragen worden war; denn wie wir sahen (o. S. 19, 22f.) spielt in der griechischen Religion schon früh die Scheu, die Reinheit der Götter zu beflecken, eine Rolle — Scheu hier schon mehr im Sinne ehrfürchtigen Respekts —: der Gott ist also zu scheuen, insofern er rein ist; die Verwendung des

<sup>1)</sup> Neben der am deutlichsten hervortretenden Bedeutung *heilig, geweiht* (so stets, wenn mit dem Genitiv verbunden), dient *ιερός* schon in ältester Zeit zur Bezeichnung einer positiven Heiligkeit im Sinne von *θεῖος*, „göttlich“; vgl. *Ilias* O 39: Σὴ δ' ἱερὴ κεφαλὴ (Hera zu Zeus) *Hesiod* Th. 21: Ἀθανάτων ἱερὸν γένος; *Aspis* 201; *Aristoph.* Th. 1065: Ὡ Νῦξ ἱερά; in diesem Sinne von Menschen gebraucht bei *Plato* *Staat* III 398a: Προσκυνοῖμεν ἄν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἥδυν (im Hellenismus ist dieser Sprachgebrauch sehr häufig, vgl. unten). — Wenn in der Mysterieninschrift von Andania (*IG* V, 1 1390, *Ziehen* Nr. 58; vgl. *PW* VIII Sp. 1471) die *Mysten* οἱ ἱεροὶ καὶ αἱ ἱεραὶ genannt werden (vgl. *IG* XII 3, 1098 *Melos*, über Nische mit *Tyche* und *Pluton*: Ἀγαθὴ | τύχη Μήλου | εἰλεως Ἀλεξάνδρῳ κτίστη | εἱερῶν μυστῶν), so ist nicht zu entscheiden, ob das einfach heißen soll „die Geweihten“ (so *Ziehen* Nr. 46, *Iobakchengesetz* von Athen 178 n. Chr., *ιερός* παῖς; über die nicht klare nähere Bedeutung vgl. *Ziehen* z. St.), oder ob es ausdrückt, daß die *Mysten* durch Weihe und Verkehr mit der Gottheit göttlichen Wesens teilhaftig geworden sind. Daß letzteres möglich ist, scheint aus *Aristoph.* *ran.* 652 hervorzugehen. *Xanthias* wird geprügelt, um festzustellen, ob er der Gott *Dionysos* sei, für den er sich ausgibt; er muß schreien, erklärt aber tapfer: Οὐ μὰ Δι' (scil. ὠδυνήθην) ἀλλ' ἐφρόντισα | ὁπόδ' Ἡράκλεια τὰν Διομείους γίγνεται. Der *Exekutor* bemerkt darauf anerkennend: Ἀνδρῶπος ἱερός (vgl. *Schol.* z. St.: Ἀποδέχεται αὐτὸν ὁ τύπτων ὡς δερόμενον καὶ φροντίζοντα τῶν μυστηρίων).



Wortes zur Bezeichnung der entsprechenden Eigenschaft des Menschen war dann ohne weiteres möglich<sup>1)</sup>. Es ist indessen sehr fraglich, ob die Reinheit schon so früh zu einem wesentlichen Bestandteil der Gottheitsvorstellung geworden ist, wie man in diesem Falle voraussetzen müßte.

Die einfachste und natürlichste Lösung scheint mir folgende zu sein.

Das Wort ἁγνός bezeichnet nicht nur die Reinheit des Menschen, sondern auch die Unberührtheit und Makellosigkeit kultischer Objekte, vor allem des Tempels selbst. Deutlich ist diese Bedeutung Aesch. Eum. 715f. (die Eumeniden zu Apollon): Ἄλλ' αἵματηρὰ πράγματα' οὐ λαχὼν σέβεις, | μαντεῖα δ' οὐκέθ' ἁγνὰ μαντεύσῃ νέμων. Pers. 611: Βοός τ' ἄφ' ἁγνῆς λευκὸν . . . γάλα (vgl. 613: Παρθένου πηγῆς μέτα 614: Ἀκήρατόν τε μητρὸς ἁγρίας ἄπο | ποτόν); wohl auch Ag. 94: Χρίματος ἁγνοῦ („keuschen Öls“ Wilamowitz). Es ist meist nicht zu entscheiden, ob das Wort noch die *Heiligkeit* oder schon die *Reinheit* des Heiligtums bezeichnet<sup>2)</sup>, eben weil die beiden Begriffe hier fast identisch sind: eines der wichtigsten Tabus, die das Heiligtum umgeben, ist das Gebot, seine Reinheit nicht zu beflecken; weil es rein ist, stellt es einen Gegenstand der Scheu dar<sup>3)</sup>. Eur. Iph. T. 972 heißt es, die Eumeniden verfolgten den Orestes,

<sup>1)</sup> Der Einwand, den Fehrle S. 53 gegen diese früher von Wobbermin gegebene Erklärung erhebt, ist nicht berechtigt. Es ist gewiß richtig, daß die ἁγνεῖα eine Eigenschaft ist, die vom Menschen auf den Gott übertragen wurde; aber Sache und Terminus sind wohl zu scheiden, und letzterer kann sehr wohl den entgegengesetzten Weg genommen haben.

<sup>2)</sup> Vgl. Alkman Parth. fr. I B.-C.: Καὶ ναὸς ἁγνὸς εὐπύργῳ Σεράπνας; Pind. Pyth. IV 204: Ἄγνὸν Ποσειδάωνος . . . ἐναλίου τέμενος; Ol. V 10: Ὡ πολιάοχε Πάλλας, αἶψιδι μὲν ἄλσος ἁγνόν; Aesch. Spt. 277: Δαίτων ἐσθήματα | στέψω λάφυρα . . . ἁγνοῖς δόμοις; Sppl. 100: Ἥ μέγ' ἄνω φρόνημά πως | αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἐδράνων ἄφ' ἁγνῶν; Eur. fr. 224 N<sup>2</sup> (Antiope): Ἄγνὸν ἐς Θήβης πέδον; Trag. inc. fr. 424 N<sup>2</sup>: Σηκὼν εἰς ἁγνὸν θεοῦ.

<sup>3)</sup> Vgl. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften passim. — Interessant ist, daß eine dort S. 32 mitgeteilte Notiz des Pausanias über das Verbot, im heiligen Hain des Asklepios zu Epidauros zu gebären, durch einen der bekannten inschriftlich erhaltenen Heilungsberichte bestätigt wird. IG IV 951 Z. 1 ff.: eine Frau, die drei Jahre schwanger war, ἐνεκάδευδε ἐν τῷ ἁβάτῳ· ὥς δὲ τάχιστα ἐξηλθε ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε, ὃς εὐδὺς γενόμενος αὐτὸς ἀπὸ τὰς κράνας ἐλουτο κτλ.

ἕως ἐς ἀγνὸν ἤλθον αὐ Φοίβου πέδον, | καὶ πρόσθεν ἀδύτων ἑκταθεῖς,  
 νῆστις βορᾶς, | ἐπώμοσ' αὐτοῦ βίον ἀπορρήξειν θανάων κτλ. Das Heilig-  
 tum des Apollon ist rein und daher für die Dämonen der  
 Blutrache ἄβατον, *tabu*; beides kann das Wort ἀγνός hier be-  
 zeichnen. Bei Kallim. iamb. fr. Ox. pap. VII Nr. 1011, Callim.  
 fragm. ed. R. Pfeiffer frg. 9 V. 218ff., 235 rühmt sich der Lor-  
 beer gegenüber dem Ölbaum, er werde nicht bei Bestattungen  
 verwandt: "Ἀγνὴ γάρ εἰμι· κοῦ πατεῦσί μ' ἄνθρωποι | ἱρὴ γάρ εἰμι."  
 Der reine Gegenstand ist somit zugleich ein Gegenstand der  
 Rücksichtnahme, der Scheu.

Wir haben oben (S. 25) darauf hingewiesen, daß die reinen  
 Elemente, Wasser und Feuer, *tabu* sind. Sie erhalten häufig  
 das Epitheton ἀγνός; Simonid. fr. 27: "Ἐνθα χερνίβουσιν ἀρύεται |  
 Μοισᾶν . . . ὑπένερθεν ἀγνὸν ὕδωρ (vgl. fr. 28: ἀγνᾶν . . . χερνίβων);  
 Pind. Isth. VI 74: Δίρκας ἀγνὸν ὕδωρ, τὸ βαθύζωνοι κόραι . . .  
 ἀνέτειλαν; Aesch. Prom. 434: Παγαί δ' ἀγνωρύτων ποταμῶν; fr. 300, 6:  
 Αἴγυπτος ἀγνοῦ νάματος πληρουμένη; Eur. Hyps. fr. 60 col. 1 V. 61  
 Arn.: Δι' ἀγνῶν ῥευμάτων. — Pind. Pyth. I 20: Πυρὸς ἀγνόταται . . .  
 παγαί (des Aetna); Eur. Hel. 810ff.: Αἰγισθος . . . τρίχα ταμῶν |  
 ἐφ' ἀγνὸν πῦρ ἔθηκε δεξιᾷ.

Das Wort ἀγνός kann hier ebensowohl *rein* wie *heilig* be-  
 deuten; letzteres liegt vielleicht näher, da meist die Göttlich-  
 keit der Elemente betont wird. In diesem Sinne erhalten  
 Wasser und Feuer das Epitheton σεμνός „heilig“<sup>1)</sup>; vgl. Eur.  
 Iph. T. 401: Ῥεύματα σεμνὰ Δίρκης; Tro. 201: Σεμνῶν ὑδάτων;  
 Phoen. 1175: Τὸ σεμνὸν πῦρ Διός; Bakch. 1083: Φῶς σεμνοῦ πυ-  
 ρός (Soph. Rhizot. fr. 492: "Ἦλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, | τῆς  
 εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος).

Mit der Wendung ἀγνὸν φῶς<sup>2)</sup> läßt sich vergleichen ἱερὸν  
 φῶς Hes. Erg. 339 (ὅταν φάος ἱερὸν ἔλθῃ) und Aesch. Eum. 1005  
 (πρὸς φῶς ἱερὸν τῶνδε προπομπῶν), andererseits φῶς καθαρὸν (Pind.

<sup>1)</sup> In der berühmten Rede der Aphrodite in den Danaiden des  
 Aischylos (fr. 44) wird der Himmel ἀγνός genannt (ἐρᾷ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς  
 τρώσειν χθόνα); Euripides ersetzt in seiner Travestie der Stelle das ἀγνός durch  
 σεμνός (fr. inc. 898, 1f.: Ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος | ὁμβροῦ πεσεῖν ἐς  
 γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο).

<sup>2)</sup> Pind. fr. 153 (125): Ἀγνὸν φέγγος ὁπώρας; Soph. El. 86: Ὡ φάος  
 ἀγνὸν καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ; Eur. Hipp. fr. 443 N<sup>2</sup>: Ὡ λαμπρὸς αἰθὴρ ἡμέρας δ'  
 ἀγνὸν φάος.

P. VI 14: Φάει ἐν καθαρῷ; IX 90: Χαρίτων . . μήτε λίποι καθαρὸν φέγγος; fr. 142 (106), 3: Καθαρὸν ἀμέρας σέλας); mit Aesch. Pr. 280: Αἰθέρα θ' ἄγνόν πόρον οἰωνῶν Eur. Melan. fr. 487: Ὅρνυμι θ' ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός; mit IG XIV 433 (Tauromenium): Ἑστία ἄγνόν βωμόν, vgl. einerseits Ilias B 305: Ἱεροὺς κατὰ βωμούς<sup>1)</sup>, andererseits Aesch. Sppl. 654: Καθαροῖσι βωμοῖς θεοὺς ἀρέσονται.

Als Epitheton kultischer Objekte und der reinen Elemente konnte ἄγνός somit ohne Schwierigkeit die Bedeutung *religiös rein* erhalten. Für den Griechen ist nun die Reinheit des Menschen von dieser „objektiven“ Reinheit nicht verschieden. Die Unreinheit des Menschen zerstört die Reinheit des Heiligtumes; Wasser reinigt den Menschen. Theophrast stellt bei Porph. de abst. II 19 die Reinheit des menschlichen Körpers mit der Reinheit des Opfers<sup>2)</sup> zusammen: Ἑσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσι πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἄγνόν. § 31f. stellt er die Forderung auf, das Leben des Menschen müsse rein sein wie ein Opfer: Βίος ἵνα κατὰπερ ἄγνὰ θύματα τῷ δαιμονίῳ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος ἀπαρχόμενος τύχῃ τῆς ὀσίας καὶ τῆς παρὰ θεῶν ὠφελίας. Daher konnte das Wort, sobald es die Reinheit von Kultgegenständen bezeichnete, ohne weiteres auch auf den Menschen angewandt werden. Dabei braucht keinerlei Übertragung stattgefunden zu haben. Wir haben gesehen, daß diejenigen, die im Schutze des Gottes stehen, in erster Linie die Schutzflehenden (o. S. 7 und 40), aber auch Priester (S. 7) und überhaupt kultisch tätige Personen (S. 15) Gegenstand des \*ἄγος sind: sie sind dem Gotte geweiht, gehören zu seinem Eigentum nicht anders als geweihte Gegenstände. Daher ist es erforderlich, daß sie ebenso rein sind wie die Sphäre des Heiligen, in die sie eintreten. Die Reinheit der Kultpersonen unterscheidet sich von der

<sup>1)</sup> Ferner Hesiod Erg. 136: Μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς.

<sup>2)</sup> Hier bezeichnet ἄγνός nicht das unblutige Opfer wie sonst bisweilen: Thuk. I 126, 2 (bei den Diasien opferten die Athener πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' ἄγνὰ) θύματα ἐπιχώρια). Plato legg. VI 782c: Θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἅλλα ἄγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὥς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς μαινεῖν; vielleicht auch Xenoph. symp. 8, 9: Θυσίαι τῇ μὲν Πανδῇμῳ ῥαδιουργότεραι, τῇ δὲ Οὐρανίᾳ ἄγνότεραι. Hier könnte indessen ἄγνός im Gegensatz zu ῥαδιουργός auch den Ernst, die Heiligkeit des Opfers bezeichnen.



Reinheit der Kultdinge höchstens dadurch, daß sie von ihrem Träger gewahrt oder vernachlässigt werden und insofern als eine subjektive bezeichnet werden kann; insofern dagegen die Reinheit des kultisch tätigen Menschen von seiner Umgebung abhängig ist, fällt sie mit der objektiven Reinheit zusammen und steht in derselben Beziehung zur religiösen Scheu wie jene: die geweihte, reine Person ist für den Mitmenschen ein Gegenstand der Scheu, weil er sich hüten muß, ihre Reinheit, deren Antastung der Gott ahndet, zu beflecken<sup>1)</sup>.

Tatsächlich ist nun aber überall, wo ἄγνός die subjektive Reinheit bezeichnet, jede Beziehung zur religiösen Scheu geschwunden. Im Gegenteil, der Mensch, der ἄγνός ist, ist allein derjenige, mit dem man umgehen darf. So tritt das Wort in schroffen Gegensatz zum Tabu, am deutlichsten Soph. OC 37: der Xenos bezeichnet einen den Eumeniden geweihten Hain, den er V. 39 ἀδίκτος οὐδ' οἰκητός nennt, als χῶρος οὐχ ἄγνός πατεῖν<sup>2)</sup>). Dieselbe Bedeutung „religiös nicht verboten, erlaubt“ hat ἄγνός Eur. Heraklid. 1011. Eurystheus sagt: Νῦν οὖν ἐπειδὴ μ'οὐ διώλεσαν τότε | πρόθυμον ὄντα, τοῖσιν Ἑλλήσιν νόμοις | οὐχ ἄγνός εἰμι τῷ κτανόντι κατθανών. So wie die Stelle überliefert ist, kann man nur verstehen: „Ich bin ein οὐχ ἄγνός für den Mörder nach meinem Tode.“ Οὐχ ἄγνός müßte dann soviel wie ἄγος bedeuten, was kaum möglich ist. Man erwartet: „Es ist niemandem erlaubt mich zu töten“; Elmsley schrieb daher κατθανεῖν für κατθανών. Dann hat aber das τῷ κτανόντι keinen

<sup>1)</sup> Vgl. Eur. Iph. T. 788f.: Μέν', οὐ δικάως τῆς θεοῦ τὴν πρόσπολον | χραίνεις ἀδίκτοις περιβαλὼν πέπλοις χέρα. — Das ist das eine Motiv der kultischen Keuschheitsvorschriften; vgl. Fehrle passim, bes. S. 222ff. — In einem derartigen Zusammenhang, freilich ohne einen Nachklang der ursprünglichen Bedeutung, fällt das Wort ἄγνός bei Menand. Epitrep. 223. Eine Hetäre klagt (V. 215 ff.): Ἐρᾶσ[θαί μὲν ἐδόκουν], | θεῖον δὲ μισεῖ μῖσος ἀνθρωπὸς μέ τι. | οὐκ-έτι μ' ἐὰ γὰρ οὐδὲ κατὰκεισθαι, τάλαν, | παρ' αὐτὸν, ἀλλὰ χωρίς, und knüpft daran die Bemerkung (V. 221 ff.): Ἐπεὶ τό γ' ἐπὶ τούτῳ τὸ τῆς θε[ο]ῦ φέρειν | κανοῦν ἔμοιγ' οἷόν τε νῦν ἐστ', ὦ τάλαν. | ἄγνῃ γάμων γὰρ, φασίν, ἡμ[έ]ραν τρίτην | ἤδη κάθημαι.

<sup>2)</sup> ἄγνός hat hier dieselbe Bedeutung wie ὁσιος bei Aristoph. Lys. 743: Ὡ πότνι! Εἰλεῖδναι, ἐπίσχες τοῦ τόκου, | ἔως ἂν εἰς ὁσίον μολῶ γὰρ χωρίον. Über den Bedeutungsübergang heilig-profan bei ὁσιος vgl. Wilamowitz, Platon I (1918) S. 61f.

Sinn mehr. Wenn der Text nicht verderbt ist, so wird eine Kontamination der beiden Gedanken anzunehmen sein. —

Um dieses Umschlagen des Terminus in eine gegenteilige, nicht-religiöse Bedeutung zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, welche Rolle die religiöse Reinheit im öffentlichen Leben des Griechen spielt (vgl. o. S. 22). Die Rücksicht auf die in der Stadt befindlichen Heiligtümer und damit indirekt auf das Wohl der Bürgerschaft verlangt, daß der Einzelne wie die Gesamtheit sich von schweren religiösen Vergehen, insbesondere von Blutschuld, rein erhalte; aus diesem Grunde ist im Falle eines Frevels, der den Zorn und die Strafe der Götter hervorgerufen hat, Ausweisung des Frevlers und Entsühnung der Stadt erforderlich. Die antike Polis stellt in diesem Sinne eine Fortsetzung des heiligen Tempelgebietes dar; wie dieses ist sie den Göttern der Stadt, den *Πολιοῦχοι θεοί*, geweiht<sup>1)</sup>, und gegen die Umwelt durch Tabus, wenn auch nur mit Rücksicht auf die schwersten Vergehen, abgeschlossen. Beim Aufenthalt in der Stadt muß daher aus denselben Gründen wie bei dem Betreten eines Heiligtums eine gewisse *ἀγνεία* beobachtet werden; die Reinigung, der *ἀγνισμός*, dem sich der Einzelne im Falle einer Befleckung zu unterwerfen hat, ist im Grunde nicht verschieden von der Lustration, die erfolgen muß, bevor Dinge oder Personen aus der Religion des *profanum* in die des *sacrum* übergehen.

Andererseits gehört die im alltäglichen Leben geforderte Reinheit, wenn sie auch ursprünglich religiös motiviert ist, zum Profanen, insofern sie den Normalzustand des Menschen darstellt,

<sup>1)</sup> Das ist gemeint, wenn Städte das Prädikat *ιερός* erhalten; deutlich Eur. fr. inc. 1084, 2: Ἀκροκόρινθον, ἱερὸν ὄχθον, πόλιν Ἀφροδίτης, und Aristoph. equ. 582: Ὡ πολιοῦχε Παλλὰς, ὃ τῆς ἱερωτάτης ... μεδέουσα χώρας. Vgl. Ilias B 535: Ἱερῆς Εὐβοίης; Δ 378: Ἱερὰ τεῖχεα Θήβης; A 366: Θήβην ἱερὴν πόλιν (vgl. h. Hom. Apoll. 226: Ἱερῇ Θήβῃ); H 20: Ἴλιον εἰς ἱερὴν; E 446: Περγᾶμω εἰν ἱερῇ ὅθι οἱ (scil. Ἀπόλλωνι) νηὸς γε τέτυκτο; Odyss. λ 323: Ἀθηναίων ἱεράων (vgl. Pindar fr. 75, 4: Ἐν ταῖς ἱεραῖς Ἀθῆναις; Soph. Ai. 1221: Τὰς ἱεράς Ἀθάνας); Hesiod fr. 122 R<sup>3</sup>: Διδύμους ἱεροῦς; Soph. Ai. 859: Ὡ γῆς ἱερὸν οἰκείας πέδον Σαλαμῖνος. — Ebenso erhalten Städte des Epitheton *ἄγνός*; Tim. Pers. 249: Ἄλλ' ἐκαταβόλε Πύθι', ἀγνὰν ἔλθοις τάνδε πόλιν σὺν ἑλβῷ (wohl schon *rein*); Archestr. rel. 52, 8 Ribb.: Βυζάντιον ἐς πόλιν ἀγνήν; Dionys. Perieg. 358: Μέλαθρον ἀγνῆς Παρθενόπης; IG XIV 1093 (Rom): Τρίπολιν πατρίδαν πόλιν ἀγνήν. Vgl. Aesch. Prom. 411: Ἀγναὶ Ἀσίας ἔδος.

und steht in Gegensatz zu dem Ausnahmezustand des Geweihten, Heiligen: das heilige Reine ist religiös verboten, das profane Reine gestattet. So ist es verständlich, daß „rein“ schließlich einen der Grundbedeutung des Wortes entgegengesetzten Sinn annimmt.

Es wurde schon oben bemerkt, daß der Übergang *heilig-rein* sich auch an anderen religiösen Termini vollzogen hat (παναγής und εὐαγής S. 15). Sehr deutlich ist die Art des Vorganges an dem Wort ἁγιστεύειν zu beobachten.

Ἀγιστεύειν bedeutet ursprünglich ἁγιστὸν εἶναι bzw. ποιεῖν, „geweiht sein“ oder „weihen“. Die faktive Bedeutung findet sich Soph. Ant. 247: Κάφαγιστεύσας (d. h. καὶ ἐφ.) ἃ χρή (entsprechend V. 196: Καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι), die intransitive vielleicht Plato legg. VI 759d: Ὁ μέλλων καθ' ἱεροῦς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἁγιστεύσειν (Passow-Cr.: „die heiligen Gebräuche beobachten“). Daraus haben sich die Bedeutungen *reinigen* und *rein sein* entwickelt. Zur ersteren vgl. das Orakel bei Paus. X 6, 7: Ἀγχοῦ δὲ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει | σίντη Παρνήσσοιο· φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες | χεῖρας ἁγιστεύ(σ)ουσι· τὸ δὲ κλέος οὐποτ' ὀλεῖται. Hier ist ἁγιστεύειν völlig gleichbedeutend mit ἀγνίζειν, bei dem ebenfalls neben der Bedeutung *reinigen* die Bedeutung *weihen* hergeht (s. o. S. 47, 2). Intransitiv wird ἁγιστεύειν gleichbedeutend mit ἀγνεύειν verwandt, am deutlichsten Polemon bei Macrob. V 19, 26 (vom Heiligtum der Paliken in Sizilien): Προσιέναι δὲ ἁγιστεύοντας χρή πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας, ἔτι δὲ καὶ τινων ἐδεσμάτων. Im Priesterinneneid bei Ps. Demosth. 59, 78 tritt ἀγνὸν εἶναι daneben: Ἀγιστεύω καὶ εἰμι καθαρὰ καὶ ἀγνή ἀπὸ τε τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρωνόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας. Vgl. Eur. Bakch. 72ff.: Ὡ μάκαρ ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ διασεύεται ψυχὰν ἐν ὄρεσσι βακχεύων ὁσίοις καθαρμοῖσιν. Paus. VII 25, 13 berichtet vom Heiligtum der Ge unweit Krathis: Γυνή δὲ ἡ αἰετὴν ἱερωσύνην λαμβάνουσα ἁγιστεύει μὲν ἀπὸ τούτου (d. h. von dem Zeitpunkt an, wo sie Priesterin wird), οὐ μὴν οὐδὲ τὰ πρότερα ἔσται πλέον ἢ ἐνὸς ἀνδρὸς ἐς πείραν ἀφιγμένη. Im Gegensatz zu ἀγνίζειν und ἀγνεύειν handelt es sich bei ἁγιστεύειν fast stets um kultische Reinheit; doch insofern diese nur eine Vorbereitung für die kultische Begehung, die Weihe, bildet, steht auch sie schon



außerhalb der eigentlich religiösen Sphäre, und tatsächlich bezeichnet das Wort in dem von Pausanias mitgeteilten Orakel wie ἀγνίζει die Reinigung, durch die der Befleckte in die Gemeinschaft der Profanen wiederaufgenommen wird<sup>1)</sup>.

Es ist nicht unmöglich, daß der Übergang *weihen-reinigen* bei ἀγιστεύειν auf eine entsprechende Entwicklung des Grundwortes ἀγίζει zurückgeht oder doch parallel mit dieser erfolgt ist. Bezeugt ist diese indessen erst spät. Wenn Kallimachos das attische Sühnfest der Aiora, eine ἐπέτεια ἀγιστός nennt, so kann das nur *Reinigung* bedeuten (Ox. pap. XI Nr. 1362 fr. 1 col. I V. 3; über die Bildung des Wortes vgl. L. Malten, Herm. 53 1918 S. 152). Inschr. v. Perg. II 255 Fraenkel (1. Jhd. n. Chr.) werden ἀγιστήρια erwähnt, die nach dem Zusammenhange Reinigungsgeräte bezeichnen müssen (vgl. Fraenkel z. St.): Ἀπὸ δὲ τάφου καὶ ἐκφορ[ᾶς] περιρ[α]νόμενοι καὶ διελδόντες τὴν πόλιν, καθ' ἣν τὰ ἀγιστήρια τίθεται, καθαροὶ ἔστωσαν αὐτῇμερον.

Schließlich ist hier noch ἱερός anzuführen, Hesych. s. v. ἱερεῖτιν· καθαρμοῦ δεομένην, ἱκέτιν. Αἷσχυλος <ἐν> Ἰξίονι (= Aesch. Ixion fr. 88 N<sup>2)</sup>). Formell entspricht ἱερεῖτις dem Wort ἀγνίτης, für das Photius s. v. auch eine entsprechende Bedeutung bezeugt: Ἀγνίτης· ἱκέτης καὶ καθάριστος· καὶ γὰρ ὁ μύσους ἀγνισθεὶς καὶ ὁ καθήρας οὕτω λέγονται.

ἱερός selbst steht vielleicht in der Bedeutung *rein* bei Soph. OC 287: Ἦκω γὰρ ἱερός εὐσεβὴς τε.

#### IV.

Die ursprüngliche Bedeutung von ἀγνός, *heilig*, ist früh erloschen; die wenigen Belege, die wir aus der Zeit nach den attischen Tragikern anführen konnten, scheinen Produkte des Archaismus zu sein; in Prosa findet sich das Wort in diesem Sinne fast nie<sup>3)</sup>. Vielleicht ist der Vorgang in Zusammen-

<sup>1)</sup> Weitere Belege bei Passow-Cr. s. v. — Das Wort ἀγιστεία scheint nie *Reinheit*, sondern stets von der Grundbedeutung ausgehend *heilige Handlung* zu bedeuten; vgl. ebd.

<sup>2)</sup> In gehobener Sprache Plato Phaedr. 254 b: Καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν (scil. τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάδρῳ βεβῶσαν; eine Nachwirkung dieser Stelle bei Plotin Enn. I 6,9 ἕως ἂν ἴδῃς σωφροσύνην ἐν ἀγνῷ βάδρῳ βεβῶσαν (der vielleicht schon *rein* verstand; vgl. den Zusammenhang). Außer-

hang mit dem Schwinden des Wortes ἄζεσθαι erfolgt, das ebenfalls in prosaischen Texten nicht vorkommt (s. o. S. 9); in erster Linie wird er darauf zurückzuführen sein, daß sich die Grundbedeutung neben der zu ihr in Widerspruch stehenden Verwendung des Wortes als Terminus der „profanen“ Reinheit nicht halten konnte.

Als Bezeichnung einer ganz äußerlich aufgefaßten Reinheit hat sich das Wort bis an den Ausgang der Antike gehalten. Z. B. Diod. Sic. IV 19, 4: Ixion nach der Ermordung seines Schwiegersohnes ὑπὸ τοῦ Διὸς ἀγνισθεῖς; Dion. Hal. Ant. R. I 39, 4: Herakles nach Tötung des Cacus ἀγνίσας ... τῷ ποταμῷ τὸν φόνον; Epiktet III 21, 14: Προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνῶμῃ; Plut. de cohib. ira 16 p. 464b: Ὀμιλίας ἀφροδισίων ἐνιαυτὸν ἀγνεῦσαι; Porphyry. de abst. passim; interessant p. 172, 31 Nauck<sup>2</sup> von den Essäern: Προκατεύχεται δ' ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς ἀγνῆς οὐσης καὶ καθαρᾶς, καὶ γεύσασθαι τινα πρὶν τῆς εὐχῆς ἀδέμειτον; die Stelle ist wörtlich aus Ioseph. de bello Iud. 2, 8, 5 abgeschrieben bis auf die Worte ἀγνῆς οὐσης καὶ καθαρᾶς, die Porphyrius hinzugesetzt hat (s. J. Bernays, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit 1866 S. 155).

Im Vulgärgriechisch des Hellenismus ist ἀγνός „rein“ sehr häufig und spielt besonders in den Vorschriften der Zauberpapyri eine wichtige Rolle (z. B. P. Lond. I Nr. 121, 3. Jhd. n. Chr. Z. 334: Λεγε ἄχωριζε αἵνουβι ... ἀγνευσας ημερας ᾱ; Z. 749: Ἐπειτα θεις ὑπο το προκεφαλι το π[τ]υφιν .. ἀγνευσας ημερας ᾱ; vgl. Z. 749, 843ff.; weitere Stellen bei Fehrle S. 50, 6). Daher finden wir auch bei den hellenistischen Juden und Christen das Wort als religiösen Terminus wieder, der die rituelle Reinheit bezeichnet. LXX: Num. 8, 21: Καὶ ἡγνίσαντο οἱ Λευῖται καὶ ἐπλύναντο τὰ ἱμάτια; 31, 23 τῷ ὕδατι τοῦ ἀγνισμοῦ ἀγνισθήσεται (hebr. נִחַף hithp.); 6, 3: Ὃς ἂν μεγάλως εὐχῆται εὐχὴν ἀπαγνίσασθαι ἀγνεῖαν κυρίῳ, ἀπὸ οἴνου καὶ σικέρα ἀγνισθήσεται (רִיחַ hi.). Js. 66, 17: Οἱ ἀγνιζόμενοι καὶ καθαριζόμενοι (hebr. שָׁטַף hithp.)<sup>1</sup>; NT: Joh. 11, 55:

dem vielleicht Xen. symp. 8, 9 (s. o. S. 56, 3) und Diod. Sic. 13, 27: Ὅσοι τῶν ἀνοσιγμάτων μετελήφατε (hier könnte ebenfalls die Bedeutung *rein* vorliegen).

<sup>1</sup>) Die vollständigen Belege mit Angabe des hebräischen Aequivalents bei Hatch-Redpath *Concordance to the Septuagint* s. vv.

ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτοὺς (Reinigung der Juden vor dem Passah; W. Bauer übersetzt *heiligen*, zum mindesten irreführend). I Joh 3, 3: Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἀγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν (Mahnung zur Selbstreinigung von Sünden, vgl. H. Windisch z. St.). — I Clem. 29, 1: Προσέλδωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἀγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν. Ox. pap. XI 1384, in einer Erzählung aus einem apokryphen Evangelium, die ein mitgeteiltes Rezept beglaubigen soll, redet Jesus die Engel an (Z. 23 ff.): Τί ἀνήρθατε, ἀγνοὶ πανκάθαροι.

Im jüdisch-christlichen Hellenismus hat ἀγνός indessen sehr oft eine vergeistigte Bedeutung: es bezeichnet in übertragenem Sinne die Reinheit der Seele, des Herzens, des Gewissens. Vgl. Prov. 20, 9: Τίς καυχήσεται ἀγνὴν ἔχειν τὴν καρδίαν (רִצְיָהּ pī.); IV Makk 18, 23: Ψυχὰς ἀγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες; Aristeeas ep. 139: Ἀγνοὶ ἐστῶτες, κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν; 292: Ἐχειν ἀγνὴν καὶ ἀμιγῆ παντὸς κακοῦ τὴν διάνοιαν; Jac. 4, 8: Καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἀγνίσατε καρδίας, διψυχοι (auch καθαρὸς wird von der Reinheit der Seele gesagt; I Clem. 21, 8: Ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ; 45, 7: Ἐν καθαρᾷ συνειδήσει; II Clem. 11, 1: Ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ; Barn. 15, 6: Ἀγιάσας αὐτὴν χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ; I Petr. 1, 22: Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας; I Clem. 1, 3: Ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει; 48, 5: Ἀγνὸς ἐν ἔργοις; Barn. 8, 3: Τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἀγνισμὸν τῆς καρδίας.

Wo die äußere Reinheit gemeint ist, wird daher ἀγνός häufig durch Zusätze wie ἐν τῇ σαρκί näher bestimmt. Vgl. I Clem. 38, 2: Ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκί; II Clem. 8, 4: Τὴν σάρκα ἀγνὴν τηρήσαντες.

Die Vergeistigung und Ethisierung der religiösen Reinheit und ihrer Terminologie in der jüdisch-christlichen Religion bedeutet nun keineswegs etwas völlig Neues in der antiken Welt. Eine parallele Entwicklung hatte schon in der altgriechischen Religiosität, wenigstens in ihren höheren Schichten, eingesetzt.

Die ersten Stadien des Prozesses sind in der Tragödie des Euripides deutlich wahrzunehmen. Hier findet sich eine der jüdisch-christlichen Gegenüberstellung von „fleischlicher“ und



„seelischer“ Reinheit im Prinzip entsprechende<sup>1)</sup> Kontrastierung der Reinheit der Hände und der Reinheit des Geistes. Hipp. 316 fragt die Amme Phädra: Ἀγνὰς μὲν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς; diese antwortet: Χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμά τι. Orest. 1602ff. entspinnt sich zwischen Menelaos und Orestes mit Bezug darauf, daß jener diesen zu töten beabsichtigt, dieser dagegen durch den Mord seiner Mutter befleckt ist, folgender Wortwechsel: Με. εὖ γοῦν θίγοις ἄν χερνίσων — Ορ. τί δὴ γὰρ οὐ; | Με. καὶ σφάγια πρὸ δορὸς καταβάλοις. Ορ. σὺ δ' ἄν καλῶς; | Με. ἀγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. Ορ. ἀλλ' οὐ τὰς φρένας. Die eigentliche Ursache der Erscheinung ist ohne Zweifel die der religiösen Vorstellung widersprechende ethische Reflexion, daß nicht nur die begangene Tat, die physische Befleckung, sondern schon der bloße Vorsatz einen Frevel bedeutet. Die Formulierung indessen knüpft an die religiöse Vorstellungsweise an, und es scheint, daß die Wendungen *befleckter Geist*, *reiner Geist* noch nicht zu bloßen Bildern verblaßt, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen sind<sup>2)</sup>. Die φρήν ist noch nicht psychisch, sondern als Körperteil, wenn nicht als selbständiges im Menschen wohnendes Wesen aufgefaßt und kann somit im eigentlichen Sinne des Wortes befleckt werden. Daß der Grieche noch an physische Befleckung denkt, wo uns ein übertragener Ausdruck vorzuliegen scheint, zeigt sich, wenn Hippolytos (V. 655) durch das bloße Anhören des Ansinnens der Phädra so sehr befleckt zu sein meint, daß er sich mit Meerwasser das Ohr reinigen will; ähnlich wenn Achilleus es als körperliche Befleckung empfindet, daß seine Person als Vorwand benutzt worden ist, um Iphigenie in das Lager der Achäer zu locken (Iph. Aul. 938ff.: Τοῦνομα γάρ, εἰ καὶ μὴ σίδηρον ἦρατο, | τοῦμόν φονεύσει παῖδα σὴν· τὸ δ' αἴτιον | πόσις σός. ἀγνὸν δ' οὐκέτ' ἐστὶ σῶμ' ἐμόν, | εἰ δὲ ἐμ' ὀλεῖται ἢ τάλαινα παρδένος.

<sup>1)</sup> Damit soll natürlich nicht die durch das Anklingen von Begriffen, die der altgriechischen Antike fremd sind, bedingte Eigenart der jüdisch-christlichen Ausdrucksweise in Abrede gestellt werden.

<sup>2)</sup> Allgemeine Bemerkungen hierüber bei L. R. Farnell, *The Evolution of Religion* 1905 S. 113 (der Ausdruck *unreines Herz* sei zunächst ganz wörtlich zu verstehen; bei gewissen Wilden müsse man, wenn man sich reinigen wolle, Gedanken und Worte meiden, die mit Mord und dgl. zusammenhängen; F. vergleicht gr. εὐφημία).

Das scheint dafür zu sprechen, daß Euripides nicht etwa sophistische Kritik an der Staatsreligion vorträgt, sondern wie häufig<sup>1)</sup> den Volksglauben reproduziert, sei es, um das Milieu wahrheitsgetreu zu schildern, sei es in versteckter Ironie. Eine schwache Stütze erhält diese Annahme dadurch, daß in einer der epicharmischen Gnomen, welche auch sonst Beziehungen zu Euripides aufweisen, die leider nicht geklärt sind (s. Diels, Vors. I<sup>3</sup> S. 117), eine ähnliche Scheidung zwischen geistiger und körperlicher Reinheit vorgenommen wird, fr. 26 D: Καθαρόν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἴ. Bedeutsamer ist es, wenn Aristophanes ran. 354f. den Chor sagen läßt: Εὐφημεῖν χρή κάξιστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν, | ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων καὶ γνώμην μὴ καθαρεύει (die Stelle wird ernst gemeint sein und tatsächlich in den Mysterien gebrauchte Worte wiedergeben). Ferner entspricht dem bei Euripides zur Bezeichnung der äußeren Reinheit häufig verwandten Ausdruck ἄγνός τὰς χεῖρας<sup>2)</sup> ein [οὐ] καθαρὸς χεῖρας bei Herod. I 35<sup>3)</sup>; auch der Ionier muß also geistige und physische Reinheit geschieden haben.

An allen diesen Stellen ist die äußerlich-religiöse Bedeutung von ἄγνός (und καθαρὸς) noch lebendig: auch wo von Reinheit des Geistes die Rede ist, handelt es sich, soweit der Zusammenhang deutlich ist, um Reinheit von einem μῖσσμα, von Blutschuld.

Eine ethische Bedeutung erhält das Wort erst, sobald der Begriff *Frevel* weiter gefaßt und auch leichte Verstöße gegen Recht und Sitte darunter verstanden werden. Dabei mußte die religiöse Bedeutung von ἄγνός *rein* allmählich verblassen: ἄγνός wird in übertragenem Sinne gebraucht und bezeichnet

<sup>1)</sup> Rohde, Psyche II 248ff. Vgl. o. S. 5.

<sup>2)</sup> Außer den schon gegebenen Belegen vgl. die ähnliche Wendung ἄγνῃ χρῶς Tro. 454; χεῖρας ἄγνιζειν u. ä. Orest. 429, Herc. 940, 1145, 1324.

<sup>3)</sup> Im Attischen schon Antiphon περὶ τοῦ χορευτοῦ §§ 11 82. Vgl. Plato lgg. VIII 831a τὸν ... κατὰ νόμον καθαρδέντα καθαρὸν εἶναι χεῖρας. Wie zu erwarten, hat καθαρὸς als Terminus der religiösen Reinheit sich parallel mit ἄγνός entwickelt (s. u. S. 67, 1). — In später Zeit hat auch das Wort ἑναγής eine allgemeinere Bedeutung angenommen (Alkiphr. rhet. ep. III 18, 4 nennt Leute so, die ihn um sein Geld betrogen haben); um die ursprüngliche Bedeutung wiederherzustellen, wird es ebenfalls durch den Zusatz τὰς χεῖρας ἑναγής κτλ.

Reinheit von jeder Art von Vergehen, sittliche Tadellosigkeit<sup>1)</sup>; es wird so ein Synonymum zu δίκαιος, von dem es sich insofern unterscheidet, als jenes sich auf die positive, dieses auf die negative Seite desselben Zustandes bezieht. In diesem Sinne scheint Eupolis, der erste sichere Zeuge der ethischen Bedeutung von ἀγνός<sup>2)</sup>, die beiden Worte zu scheiden; Dem. fr. III r. V. 2f.: Νῦν αὐτί[χ'] ἀγνός εἰμ' ἐγώ, | [ἐπεὶ δι]καίος εἰμ' ἀνὴρ (nach Jensen, Hermes LI 1916 S. 331). Gerechtigkeit ist Voraussetzung für die ἀγνεΐα, ἀγνός schließt also Reinheit von Charakterfehlern mit ein. Ähnlich Alexis CGF III p. 384; zwei feilschen: Μῦς ἐπ' αὖ χαλκῶν. — οὐδὲν ἀσεβείς οὐδέπω. | λέγε. — τῶν ἐχίνων ὀβολός. — ἀγνεύεις ἔτι. Es scheint sich hier nicht, womit man ja rechnen muß, um Redensarten zu handeln, die einer komischen Wirkung zuliebe dem Wort ἀγνός einen außergewöhnlichen Sinn beilegen, am wenigsten an der zweiten Stelle. Wie die Zusammenstellung mit ἀσεβεῖν wahrscheinlich macht, könnte ἀγνός noch als religiöser Terminus empfunden sein, und man muß erwägen, ob dieser nicht schon im Kultus eine ethische Bedeutung erhalten haben kann, vorausgesetzt, daß zur kultisch gebotenen Reinheit eine gewisse Tugendhaftigkeit gehörte; das älteste Zeugnis für Verwendung des Wortes in diesem religiös-ethischen Sinne ist jedoch erst das bekannte Epigramm, das nach Theophrast bei Porphyrr. de abst. II 19 über dem Eingang des Asklepiostempels zu Epidauros zu lesen war: Ἀγνὸν χρή ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα | ἔμμεναι ἀγνεΐα δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια<sup>3)</sup>).

Auf späten Inschriften und Papyri wird das Wort sehr häufig verwandt, um die Amtsführung eines Beamten als untadelig zu bezeichnen.

Inscr. Olymp. 450 Z. 6 (unter Hadrian): Ἀγ[ν]ῶς κ[αὶ] ἐπι-

<sup>1)</sup> Cremer schlägt Wiedergabe durch unser *lauter* vor (Fehrle S. 51).

<sup>2)</sup> Nicht deutlich Bakchyl. 10, 25: Ἐν ῥαθέοις ἀγνοῦ Πέλοπος δαπέδοις; vielleicht *religiös rein, untadelig*, d. h. *fromm*. Sein Sohn Pittheus wird Eur. Hipp. 11 ebenfalls ἀγνός genannt (Ἰππόλυτον ἀγνοῦ Πιτθέως παιδεύματα), hier denkt man zunächst an äußere Reinheit (da er Erzieher des Hippolytos ist); jedoch Schol. z. St. verweist auf Med. 684: Παις ὡς λέγουσι Πέλοπος εὐσεβέστατος, wo sich das Prädikat εὐσεβέστατος darauf bezieht, daß Pittheus Orakel zu deuten versteht.

<sup>3)</sup> Parallelen bei Weinreich, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919, nr. 16 S. 64.



με]λῶ[ς ἀγορανομή]σαντα <sup>1)</sup>; Inscr. Magnesia 163 Z. 13: Γραμματεύσαντα τῆς βουλῆς ἀγνῶς καὶ φιλοδόξως; ebd. 164 Z. 13: Τὰς λοιπὰς δὲ φιλοτειμίας τελιάσαντα ἀγνῶς καὶ ἀμέμπτως (beide unter Claudius). Collitz-B. nr. 3667 (Kos, wahrscheinlich unter Claudius): Ἀγορανομήσαντα ἀγνῶς, ἀγωνοθετήσαντα εὐσεβῶς. CIG III 4019 (Galatien, Ancyra): Ζωτικὸν Βάσσον . . . φυλαρχήσαντα φιλοτείμως καὶ ἀστυνομήσαντα ἀγνῶς. IG XII 5, 655 (Syros, 2./3. Jhd. n. Chr.): Ehrung einer Βερενείκη . . . γυνὴ . . . Ἀριστοκλέους . . . ἀγνῶς καὶ ἀξίως τῶν θεῶν καὶ τῆς πόλεως εἰερατεύσασα.

Sehr oft wird diese Eigenschaft von römischen Beamten gerühmt, in erster Linie im Orient. Ägypten: Ox. pap. I nr. 41 Protokollbericht über eine Versammlung; V. 28 ruft das Volk den Beamten zu: Ἀγνοὶ πιστοὶ σύνδικοι, ἀγνοὶ πιστοὶ συ[ν]ή-γοροι; ähnlich ebd. XII 35 nr. 1413, 11: Ἀγνὲ πιστὲ Φιλέα als Akklamation. Lykien: Ditt. *Syll. inscr. or.* 560 1. Jhd. n. Chr.: Zu Ehren des Publius Bachius, Proprätor in Lykien τῷ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ καὶ δικαιοδότῃ ἀγνῶ. Phrygien: CIG III 3969 (Apollonia): Τὸν ἀγνὸν καὶ δίκαιον ἐπίτροπον τοῦ Σεβαστοῦ Αὐρήλιον Ἀπολλώνιον (= Le Bas 747). (Es ist zu beachten, daß hier und in mehreren der folgenden Belege ἀγνός neben δίκαιος steht.) CIG III 4075 (Ancyra) zu Ehren eines C. Aelius Flavianus: Δις Γαλατάρχην, τὸν ἀγνότατον καὶ δικαιοτάτον (ebenso nr. 4076); Le Bas 754, Groß-Phrygien, Asmonium Στρατηγήσαντα ἀγνῶς (unter Nero; vgl. ebd. 1522a Smyrna M. Αὐρή. Σωτήριχον . . . ἀπίεραστον (Le Bas: = ἀγνόν) στρατηγόν); Le Bas 2203 Batanaea, Tharba: [Πρεσ]β(ευτήν) Σεβ(αστοῦ) ἀντιστρά(τηγον) οἱ ἀπὸ ἔθνους νομάδων ἀγνείας χάριν. Galatien: CIG III 4031 (Ancyra): Αἴλιον Μακεδόνα, ἀρ[χ]ιε[ρ]ασάμενον τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν, Γαλα[τ]άρχην, Σεβαστοφάντην διὰ [βί]ου τῶν θεῶν Σεβαστῶν, ἄρξαντα ἀ[γ]νῶς [καὶ ἰ]σοτείμως. Palmyra: Le Bas nr. 2584 (vielleicht unter Claudius Gothicus): Γ. [Σ]ηδάπιον Οὐέλλιον Πρεῖσκον Μακρεῖνον τὸν ἀγνὸν καὶ δίκαιον σωτῆρα; ebd. 2597 (224/5 n. Chr.): Ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος

<sup>1)</sup> Gleichbedeutend καθαρός: IG V 1, 1432 (Messene) Z. 14 ff.: Ἔδοξε τοῖς συνέδροις ἐπαινέσαι Ἀριστοκλῆ ἐπὶ τῇ ἐπιμελείᾳ καὶ καθαρότητι, ἐφ' ᾧ ἔχει περὶ τὰ κοινὰ τὰς πόλεως πράγματα; Z. 25 f. ὑποδειγματῖς τοῖς ἀγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν περὶ τοῦ καθαρῶς καὶ δικαίως ἄρχειν; hier steht καθαρός neben δίκαιος wie sonst ἀγνός (s. u.). Vgl. Dessau nr. 7212 (Lanuvium, 136 n. Chr.): *quisquis quinquen-*  
*nalitatem gesserit integre.*

Πομπώνιον Δαρείον (ἐκατοντάρχη) λεγεῶνος Π(αρδικῆς?) ἀγνὸν καὶ δίκαιον. Palästina: CIG III 4542 (Missena, früher Phaena): Γ. Ἐγνάτιον Φαῦσκο[ν], Χ[ιλίαρχον], λεγ(εῶνος) γ̄ Γαλλικῆς Φαννήσιοι ἀγνεῖας χάριν. Im europäischen Griechenland ist dieser Brauch erst sehr spät nachzuweisen. Attika: Kaibel nr. 911 (400 n. Chr.): Τὸν θεσμῶν ταμίην Ἐρκούλιον ἀγνὸν ὑπαρχον. Gortyn: Kaibel nr. 906: Εἰκόνα τήνδ' ἐσάθρει· πέλεται δὲ τοῦ ἀγνοῦ ὑπάρχου | ἐς Κρητῶν πόλιν, ἣν μούνος ἔθηκε νέην. Theben: IG VII 2510 (3. Jhd.): Τὸν λαμπρότατον ὑπατικόν, ἐπανορθωτὴν Ἀχαιῖας, Λ. Ἐγνάτιον Λολλιανόν, τὸν ἀγνὸν καὶ δίκαιον. Lakonien: IG V 1, 538 (2./3. Jhd.) Mistra: [Τὸν] ἀγνότατον [καὶ δικ]αϊότατον ... Παυλεῖνον [ἄρξ]αντα τὴν [ἀρχή]ν τῶν [ἄ]ξιολο[γωτάτῳ]ν ἐπάρχων.

Obgleich häufig kultische Funktionen der Beamten erwähnt werden, ist es doch nicht wahrscheinlich, daß das bei der Erteilung des Prädikates ἀγνός irgend eine Rolle gespielt hat<sup>1)</sup>; bezüglich der römischen Beamten könnte man auch daran erinnern, daß der Kaiser den Titel σεβαστός, Senat und Hauptquartier das Beiwort ἱερός führen, und die übrigen Stellen als Nachahmung erklären (vgl. IG VII 2808a: ἱερὰ γερουσία). Doch auch dies ist kaum glaublich; vielmehr scheint nun jede Beziehung auf Religiöses geschwunden zu sein.

Dagegen ist ein anderes Bedenken zu erheben. Wie σέβεσθαι ursprünglich gleichbedeutend mit ἄξεσθαι ist, so auch σεμνός mit der entsprechenden Ableitung des Synonymums. Deutlich heißt es *zu scheuen, tabu*<sup>2)</sup> h. Hom. Cer. 478f.: die Göttin habe eingesetzt σεμνὰ τὰ τ' οὐπὼς ἔστι παρέξιμεν οὔτε πυθέσθαι | οὐδ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν; Aesch. Eum. 383: Κακῶν τε μνήμονες, σεμναὶ καὶ δυσπαρήγοροι βροτοῖς. Dann aber hat sich σεμνός ganz anders weiterentwickelt als ἀγνός. Es ist ebenfalls auf den Menschen übertragen worden, jedoch in der Bedeutung *ehrwürdig*: Aesch. Ag. 975: Σεμνοὶ μὲν ἦσαν ἐν θρόνοις καθήμενοι, φίλοι δὲ καὶ νῦν; Plato Phaedr. 257d: Οἱ μέγιστον δυνάμενοι τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν. Dann bedeutet es ganz allgemein *sittlich gut*: Aristoph. Lys. 1109: Δει-

<sup>1)</sup> In diesem Sinn Fehrle zu Kaibel nr. 911 (Kult. Keuschheit S. 48: „ἀγνός ist Attribut von Leuten, die mit dem Kult zu tun haben“); völlig unbegründet.

<sup>2)</sup> Vgl. Odo Casel I. c. (o. S. 7, 1).

νήν ἀγαθήν, φαυλήν σεμνήν; Eccl. 617: Αἱ φαυλότεραι καὶ σιμότεραι παρὰ τὰς σεμνάς. So häufig auf späten Inschriften, z. B. Inscr. Magn. 163 Z. 2: Διὰ τε τὴν τῶν ἡθῶν σεμνότητα; IG V 1, 587 (Slavochoorium, 2. Jhd.): Ἡ πόλις Πομπηϊαν Πῶλλαν Θεοξένου τὴν ἀρχηίδα καὶ θεωρὸν διὰ βίου τοῦ σεμνοτάτου ἀγῶνος τῶν Ὑακινθίων σωφροσύνης τε καὶ σεμνότητος καὶ τῆς ἄλλης πάσης ἀρετῆς τῆς ἐν γυναιξὶν ἔνεκα κτλ.; Inscr. Olymp. 941: Διὶ Ὀλυμπίῳ Κλ(αυδιαν) Βαυβίαν Βαυβιανὴν . . . ἐ[π]ὶ σεμνότητι βίου καὶ σωφροσύνῃ ἐν ἱερείας σχήματι; Inscr. Magn. 182 Z. 3: Αἰλ. Κλαυδιαν Φλ[αβ]ι[α]ν[η]ν . . . σεμνῶς καὶ φιλοτείμως ἱερασαμένην τῆς Λευκοφρυγῆς Ἀρτέμιδος. Es ist nun unverkennbar, daß sich σεμνός hier der eben belegten ethischen Bedeutung von ἀγνός nähert<sup>1)</sup>, obgleich im Verlauf einer völlig verschiedenen Entwicklung — von einer Bedeutung *rein* findet sich bei σεμνός keine Spur<sup>2)</sup>, und so könnte man daran denken, ἀγνός *lauter, gerecht* von der Grundbedeutung des Wortes *heilig* nicht durch das Mittel der Bedeutung *rein*, sondern durch eine Zwischenbedeutung *ehrwürdig* abzuleiten. Aber dieses Zwischenglied ist nicht nachzuweisen<sup>3)</sup>, und welches die eigentliche Bedeutung des Wortes im hellenistischen Griechisch ist, hat uns der jüdisch-christliche Sprachgebrauch gelehrt, dem auch eine Verwendung in ethischem Sinne nicht fremd ist. Profane und biblische Gräcität beleuchten einander hier wechselseitig.

## V.

Zum Schluß müssen wir noch einen Blick auf die zahlreichen und verhältnismäßig häufigen Eigennamen werfen, die

<sup>1)</sup> Mit dem σεμνῶς καὶ φιλοτείμως des letzten Zitates vgl. die o. S. 67 Z. 2 v. o. belegte Wendung ἀγνῶς καὶ φιλοδόξως.

<sup>2)</sup> Natürlich schließt σεμνότης die ἀγνεῖα ein; so offensichtlich an den aus Inschriften angeführten Stellen und schon Eur. Ion 55f., wo es von Ion, der Tamias im Apollonheiligtum von Delphi ist, heißt: Ἐν . . . ἀνακτόροις | θεοῦ καταζῇ δεῦρ' αἰεὶ σεμνὸν βίον (vgl. den ἀγνὸς βίος der idäischen Zeusmysten, Eur. Kret. fr. 472, 9).

<sup>3)</sup> Höchstens ganz singular, falls ἀγνός als Epitheton von Pelops und Pittheus in der Bedeutung *fromm* (o. S. 66, 2) direkt von der Grundbedeutung *heilig* abzuleiten ist. Daß das möglich ist, beweist eine ähnliche, m. W. ebenfalls allein stehende Verwendung des Wortes σεμνός: Gorgias Epitaph. fr. 6 Diels (Vors. II<sup>3</sup> S. 248, 25): Σεμνοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῷ δικαίῳ, ὅσοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῇ θεραπείᾳ, δίκαιοι μὲν πρὸς τοὺς ἀστούς τῷ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῇ πίστει.



von dem Adjektiv ἄγνός gebildet sind<sup>1)</sup>. Sie sind besonders für Attika bezeugt (vgl. Kirchner, *Prosopographia Attica* I S. 9ff.), doch fehlen sie auch in den übrigen Gebieten Griechenlands nicht (unter den ältesten Belegen z. B. Hagnagora, die Schwester des Führers im zweiten messenischen Kriege, Aristomenes: vgl. IG V 2 S. 106 Z. 83; ein [Hα]γνοσιμ(ος) in Thera, IG XII 3 suppl. nr. 1420; ein Hagnon aus Peparethos, vgl. IG XII 8 S. 167: Fasten von Thasos zum Jahr 569, nach Euseb. chron.). Auch scheint die Namenfamilie in allen Ständen vertreten gewesen zu sein; Archonten, Schreiber, Trierarchen, Schiffsbaumeister erscheinen unter den Trägern ebenso wie ein Töpfer (Ath. Mitt. XXI S. 121, 3). Eine genaue Statistik hätte keinen Sinn, da die Art der Zeugnisse, die naturgemäß die höheren Stände bevorzugen, es unmöglich macht, ein annähernd getreues Bild der tatsächlichen Verhältnisse zu gewinnen; im Zusammenhange dieser Arbeit ist sie völlig überflüssig. Denn um die Eigennamen dem Verständnis der Entwicklung des Wortes ἄγνός dienstbar machen zu können, müßte es wenigstens möglich sein, die Bedeutung des Elementes ἄγν(ο)-festzustellen. Den Sinn des Namens selbst zu deuten erscheint von vornherein aussichtslos; es ist nicht zu entscheiden, ob der Name Ἀγνόδημος bedeutete *der aus dem reinen Demos stammende* oder *der gegenüber dem Demos gerechte*, der Name Ἀγναγόρα *die am reinen Markt wohnende* oder *die Reine, die den Markt betreten darf*<sup>2)</sup> — vorausgesetzt, daß die Namen je einen Sinn gehabt haben. Es läßt sich nicht einmal entscheiden, ob den Namen das Adjektiv zugrundeliegt als Bezeichnung einer Eigenschaft des Trägers — sei es der religiösen Reinheit, sei es der sittlichen Lauterkeit —, oder vielmehr die Epiklese Ἄγνα bzw. Ἄγνος<sup>3)</sup>. In einzelnen Fällen läßt sich eine schwache Wahrscheinlichkeit für letztere Möglichkeit in Anspruch nehmen. Hagnagora, die Schwester des Aristomenes,

<sup>1)</sup> Über Hagna, Hagno, Ariadne vgl. o. S. 39, 1 und 39, 5.

<sup>2)</sup> Vgl. Liban. Progymn. T. IV 893: Ὁ ἀνδροφόνος χερνίσων εἰργέσθω, φησὶν ὁ φονικὸς νόμος, κρατήρων, ἀγορᾶς, ἱερῶν κτλ.

<sup>3)</sup> Das beweist eine Vergleichung der Verbindungen, die die zweiten Bestandteile der Namen anderweitig eingegangen sind. Wir geben eine Übersicht auf Grund des bei Bechtel, Die historischen Personennamen des

stammt aus Andania; wie die bekannte Mysterieninschrift vom Ende des zweiten Jahrhunderts zeigt, hatte sich hier der Kultname der Kore, Ἄγνα, fast zum eigentlichen Namen der Göttin, man darf wohl sagen, hypostasiert (vgl. o. S. 39, 1). Schon Usener<sup>1)</sup> hat daher den Eigennamen Ἀγναγόρα von diesem Kultnamen abgeleitet. Ferner wenn der Vater Ἀλεξίων, der Sohn Ἀγνίας heißt (IG VII 3360), so liegt es nahe, daß der Vater seinen Namen von der Epiklese ἀλεξίκακος, der Sohn von dem Epitheton ἄγνός desselben Gottes erhalten hat — etwa des Apollon, oder, da die Leute in Lebadea zu Hause sind, des Zeus; an Zeus ist auch zu denken, wenn der Vater eines

Griechischen (1917) zusammengestellten Materials. (Die in Klammern beigefügten Zahlen bezeichnen das erstmalige Auftreten des Namens.)

#### Epiklese:

<i>Hagnagora</i> (500) vgl. Heragores (Samos, 6. Jhd.); Athenagoras (Thuk.); Dionysagoras.	Eigenschaftswort: Aristagoras (Herod., 6. Jhd.); Dikaiagora (Delfi, 2. Jhd.).
<i>Hagnotimos</i> (—) vgl. Akestimos, Diotimos, Theotimos, Hermotimos.	Aristotimos, Neotime (vgl. σεμνότιμος Aesch.).
<i>Hagnodemus</i> (459) vgl. Hephaistodemus (4. Jhd., Athen); Akestodemus, Diodemos (3. Jhd.); Herodamos (dschl.).	Kleinodemus (2. Jhd.); Eurydemus (Herod., 6. Jhd.).
<i>Hagnostratos</i> (425) vgl. Herostratos, Hermostratos.	Deinostratos, Philostratos.
<i>Hagnotheos</i> (400) vgl. Hermostheos, Herotheos.	Kleitothee, Hierotheos (5. Jhd.).
<i>Hagnophilos</i> (353) vgl. Athenophilos, Diiphilos.	Aristophilos, Deinophilos.
<i>Hagnodoros</i> (Ende 4. Jhd.) vgl. Akestodoros (von der Epiklese Akestes: Bechtel S. 145); Artemidoros, Deliodoros.	Kleinodoros (Karystos, 3. Jhd.).
<i>Hagnokrates</i> (347) vgl. Apollokrates, Hermokrates.	Dikaiokrates.
<i>Hagnokleia</i> (250) vgl. Isikles, Zenokles.	Hierokles, Sphodrokles (Tegea, 4./3. Jhd.).
<i>Hagnosthenes</i> (200) vgl. Phoibosthenes, Hermosthenes.	Kleinesthenes.
<i>Hagnothemis</i> (180) vgl. Herothemis, Apollothemis.	Aristothemis, Isothemis.
<i>Hagnoteles</i> (2. Jhd.) vgl. Phoiboteles, Dioteles, Theoteles.	Aglaooteles, Aristoteles.

<sup>1)</sup> Götternamen S. 355; ebenso deutet er den Monatsnamen Ἀγναίος. — Auch der Name des attischen Demos Ἀγνοῦς ist in diesem Zusammenhang anzuführen.

ἱκέσιος Ἀγνίας heißt (Smyrna; CIG 3140 Z. 30). Dagegen könnte der „reine“ Apollon das Vorbild für den Namen der Privatpersonen aus Delphi abgegeben haben, die Ἀγνίας heißen (Index zu Collitz-Bechtel S. 206).

Wenn dagegen ein Sklave Ἀγνος heißt (IG IX 2, 88), so wird das kaum anders aufzufassen sein als ein Wunschname: *der Lautere*; der häufige Libertinnenname Ἀγνη<sup>1)</sup> bedeutet sicher *die Keusche*<sup>2)</sup>.

### Drittes Kapitel.

#### Die Geschichte des Wortes ἅγιος<sup>3)</sup>.

##### I.

Das Wort ἅγιος ist wie ἄγνός ein Verbaladjektiv des Verbums ἄζεσθαι; man erwartet daher als ursprüngliche Bedeutung die Bedeutung *zu scheuen, tabu*<sup>4)</sup>. Tatsächlich indessen geht aus den ältesten Belegen eine Beziehung auf die religiöse Scheu und damit zusammenhängende Vorstellungen, wie wir sie bei ἄγνός haben feststellen können, mit Deutlichkeit nicht hervor.

Bei Herodot, dem ersten Zeugen des Wortes<sup>5)</sup>, ist ἅγιος Attribut heiliger Orte. V 119 (in Labraunda): Διὸς στρατίου ἱρὸν μέγα τε καὶ ἅγιον ἄλσος; II 41 (Atarbechis im Nildelta): Ἐν δ' αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱρὸν ἅγιον ἴδρυται. Der Zusammenhang lehrt hier nichts, und wenn Herodot II 44 erzählt, er habe von einem

<sup>1)</sup> Vgl. Kiehl.-H. zu Hor. sat. I 3, 40.

<sup>2)</sup> IG XII, 277, 140 ein *Timyllos* Sohn des *Hagnon*, ebd. ein *Hagnon* Sohn des *Timyllos*, unter Theoren (wohl dieselbe Familie); IG III 1113a ein *Hagnos* Sohn des *Demas*. Vielleicht ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß die miteinander wechselnden Kurzformen aus demselben Vollnamen durch Zerspaltung entstanden sind: jene aus einem *Hagnotimos*, diese aus einem *Hagnodemos*.

<sup>3)</sup> Zum Folgenden vgl. Anton Fridrichsen *Hagios-Qados*, Kristiania 1916 (reiches Material, aber unkritische Beurteilung).

<sup>4)</sup> Auf diese Bedeutung würde auch das von Grammatikern durch *μαρός* wiedergegebene ἅγιος führen, vorausgesetzt, daß kein Irrtum vorliegt und die beiden Worte zusammengehören (s. o. S. 22, 1).

<sup>5)</sup> Wenn man von der unsicheren Glosse aus Kratinos absieht (s. o. S. 22, 1).



ἱρὸν Ἡρακλέος ἅγιον in Tyros gehört und es dann bei seinem Besuch voll von Weihgeschenken gefunden, so scheint das eher auf eine abgeblaßte Bedeutung „ehrwürdig“ schließen zu lassen<sup>1)</sup>.

In der attischen Literatur hat zuerst Aristophanes das Wort (bei den Tragikern fehlt es). Nicht deutlich Lys. 256: Κατὰ μὲν ἅγιον ἔχειν βρέτας, κατὰ δ' ἀκρόπολιν ἐμὴν λαβεῖν. Dagegen wird nub. 302ff., wo die Weihnen ἅγια genannt werden, die Annahme nahegelegt, daß bei dem Wort an die in den Mysterien besonders lebendige Scheu<sup>2)</sup> gedacht ist: Οὐδ' (scil. in Athen) σέβας ἀρρήτων ἱερῶν, ἵνα μυστοδόκος δόμος ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Aristophanes sich hier an Wendungen der Mysteriensprache anlehnt. Als weiteres Zeugnis für das Vorkommen des Wortes in attischer Kultsprache wird man seine Verwendung in der Rede gegen die Neaera (Demosth. 59) ansehen dürfen. Hier handelt es sich um die von den Geraren am zweiten Tage der Anthesterien vorgenommenen heiligen Handlungen; § 73 (die Angeklagte): Ἐξέπραξεν . . . ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόρητα. ἃ δὲ μὴδ' ἀκοῦσαι πᾶσιν οἴον τ' ἐστί, πῶς ποιῆσαι γε τῇ ἐπιτυχούσῃ εὐσεβῶς ἔξει; ἄλλως γε καὶ τοιαύτη γυναικὶ καὶ τοιαῦτα ἔργα πεπραγμένη; § 76: καὶ διὰ ταῦτα ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ ἱερῷ τοῦ Διονύσου καὶ ἀγιωτάτῳ ἐν Λίμναις ἔστησαν, ἵνα μὴ πολλοὶ εἰδῶσι τὰ γράμματα; § 77: Ὑπὲρ τοίνυν ἁγίων καὶ σεμνῶν ἱερῶν, ὧν οἱ πρόγονοι ὑμῶν οὕτω καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐπεμελήθησαν; § 78: Εἰδῆτε ὥς σεμνὰ καὶ ἅγια καὶ ἀρχαῖα τὰ νόμμά ἐστιν (folgt Verlesung des Keuschheitseides der Geraren).

Wenn hier ἅγιος als Attribut des Dionysosheiligtumes erscheint, das deutlich als ἄβατον gekennzeichnet wird, und wenn es mit ἀπόρητος zusammengestellt wird, so wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß das Wort sich auf die Scheu vor den ge-

<sup>1)</sup> Aus dem Vorkommen des Wortes bei Herodot darf man übrigens nicht schließen, daß ἅγιος ein „ionisches Kultwort“ sei (so Passow-Crönert s. v.); Sprache und Religiosität H.s sind durchaus nicht rein ionisch, und Christoph Favre, der seinen Wortschatz mit dem der ionischen Inschriften verglichen hat (*Thesaurus verborum quae in titulis ionieis leguntur etc.* 1914), weist das Wort ἅγιος nicht nach.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Casel l. c. (o. S. 7, 1).

heimen Bräuchen und dem das ganze Jahr hindurch geschlossenen Tempel des Dionysos bezieht; unbedingt sicher ist das aber nicht<sup>1)</sup>, und da §§ 76, 77 und 78 das hohe Alter der Bräuche und des Heiligtumes betont wird, ihre Pflege durch die Vorfahren, so könnte bei ἅγιος ebensogut an pietätvolle Ehrfurcht gedacht sein<sup>2)</sup>. Ähnlich steht es bei Plato Kritias 116 c: Ἐν μέσῳ μὲν ἱερὸν ἅγιον αὐτόθι τῆς τε Κλειτοῦς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἅγιον ἀφεῖτο. Die Eigenschaft des Tabu scheint doch durch ἅγιος nicht genügend zum Ausdruck gebracht zu werden, wenn sie durch ἄβατον noch besonders hervorgehoben werden muß. — An allen diesen Stellen ist ἅγιος zu sehr bloßes Epitheton, als daß sich eine eindeutige Beziehung zu einer der religiösen Vorstellungen, auf die angespielt wird, feststellen ließe.

Am deutlichsten sind einige Stellen, wo das Wort eine mehr oder weniger übertragene Verwendung findet. Demosth 23, 74: Τρίτον δ' ἕτερον πρὸς τούτοις δικαστήριον, ὃ πάντων ἀγιώτατα τούτων ἔχει καὶ φρικωδέστατα, ἃν τις ὁμολογῇ μὲν κτείνειν, ἐννόμως δὲ φῆ δεδρακέναι (über die φρίκη im eleusinischen Kult vgl. O. Casel S. 22). Demosth. 25, 35: Καὶ δίκης γε καὶ εὐνομίας καὶ αἰδοῦς εἰσι πᾶσιν ἀνθρώποις βωμοί, οἱ μὲν κάλλιστοι καὶ ἀγιώτατοι ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ ἐκάστου καὶ τῇ φύσει, οἱ δὲ καὶ κοινῇ τοῖς πᾶσι τιμᾶν ἰδρυμένοι. Dem Bilde liegt der Unterschied zwischen den öffentlichen Altären, deren Betreten allen erlaubt ist, und solchen, die nur wenigen zugänglich für die Allgemeinheit verschlossen, *tabu* sind, zugrunde. — Vor allem Plato lgg. V 729 e: Πρὸς δ' αὖ τοὺς ξένους διανοητέον ὡς ἀγιώτατα συμβόλαια ὄντα· σχεδὸν γὰρ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ξένων καὶ εἰς τοὺς ξένους ἀμαρτήματα παρὰ τὰ τῶν πολιτῶν εἰς θεὸν ἀνηρτημένα τιμωρὸν μᾶλλον. Die Gastfreundschaft ist heilig, unverletzlich, weil ein Verstoß gegen sie von den Göttern geahndet wird.

Sicher verblaßt ist die ursprüngliche Bedeutung bei Plato lgg. X 904 d: Die Seele, ὁπόταν μὲν ἀρετῇ θείᾳ προσμείξασα γίγνηται

<sup>1)</sup> Das bloße Nebeneinanderstehen der Termini, mit dem Casel bei Besprechung einiger Belege für ἅγιος operiert (l. c. S. 21), läßt natürlich nicht mit Sicherheit auf gleiche Bedeutung schließen.

<sup>2)</sup> Diese Nuance könnte ἅγιος schon bei Herodot haben, der II 44 von dem fabelhaften Alter des Heiligtumes, das er als ἱερὸν ἅγιον bezeichnete, berichtet. Deutlich kommt sie in Wendungen des Pausanias zum Ausdruck (wie ἅγιον ἐκ παλαιῶ, ἐξ ἀρχῆς; die Belege s. u. S. 78f.).

διαφερόντως τοιαύτη, διαφέροντα καὶ μετέβαλεν τόπον ἅγιον ὅλον, μετακομισθεῖσα εἰς ἀμείνω τινὰ τόπον ἕτερον, und Isocr. Helena 63: "Ἐτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν . . . οὐχ ὡς ἦρῳσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν. Die olympischen Opfer unterscheiden sich von den Totenopfern eben dadurch, daß sie weniger tabu sind als diese. Die Behauptung von J. F. Burns, die Worte ἅγιος und ἱερός seien in der Weise unterschieden, daß jenes die von Weihung an chthonische Mächte herrührende Heiligkeit, dieses die entsprechende Eigenschaft der den olympischen Göttern geweihten Dinge bezeichne<sup>1)</sup>, wird durch diese wie die meisten anderen Stellen als völlig unzutreffend erwiesen.

Die übrigen Stellen der klassischen Literatur, die ebenfalls für die Bedeutung nichts ausgeben, sind folgende<sup>2)</sup>. Demosth. 25, 11: 'Ο τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὁρφεύς; Isokr. Areop. 29: Ἐν δὲ τοῖς ἁγιωτάτοις τῶν ἱερῶν καὶ μισθωμάτων ἔθουον; Plato Kriton 51a: Μητρός τε καὶ πατρός καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμώτερόν ἐστιν πατρίς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρα καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσιν; Plato legg. IX 884: Vergehen seien besonders schwer, ὅταν εἰς ἱερὰ γίνωνται, καὶ διαφερόντως αὐτὰ μεγάλα, ὅταν εἰς δημόσια καὶ ἅγια ἢ κατὰ μέρη κοινὰ φυλετῶν ἢ τινων ἄλλων τούτων κεκοινηκότων; Sophist. 249e: Κίνησιν . . . ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν δ' οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; Ariston. hymn. Delph. V. 25:

<sup>1)</sup> Hastings *Dict. of Religion and Ethics* VI S. 742. — ἱερός und ἅγιος sind vielmehr dadurch verschieden, daß dieses das Heilige in seiner Beziehung zum Menschen, d. h. das Tabu, bezeichnet, jenes dagegen in seiner Beziehung zur Gottheit, positiv als *göttlich* (s. o. S. 54, 1), negativ als *geweiht*; in letzterem Fall wird ἱερός mit dem Genetiv verbunden, eine Konstruktion, die bei ἅγιος unmöglich ist und sich nirgends nachweisen läßt (irrtümlich zieht Passow-Cr. s. v. Herod. II 44 hierher, wo Ἡρακλέος von ἱερὸν abhängig ist). — Der Versuch von Fridrichsen (l. c. S. 49), die Differenzierung von ἅγιος und ἱερός aus einer „historischen“ Ursache zu erklären — ἅγιος habe dadurch ein Sondergebiet erhalten, daß es einem bestimmten Kultkreis früh eigentümlich geworden sei —, beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Ausgangspunkt der Bedeutungsentwicklung der beiden Worte derselbe sei.

<sup>2)</sup> Über Aristoph. av. 522 und Isokr. *Bus.* 25 s. u. S. 83, über Xenoph. *Hell.* III 2, 19 s. u. S. 79.



“Ὅθεν Τριτογενῇ προναίαν (scil. ἐφέπεις) ἐμ μαντεῖ Αἰς (-οῖς?) ἀ[γ]ίοις  
σέβων ἀθανάτοις ἀμοιβ[ε]αῖς, ἡ ἱὲ Παιὰν κτλ. Att. hymn. in Kretikern  
B v. 12 (p. 34 Crus.): Ἀγίοις δὲ βωμοσὶν Ἀ[φ]αιστος αἶθε(ι) νέων  
μῆρα ταύρων.

Erst in Literaturwerken, die der hellenistischen Zeit angehören, findet sich das Wort deutlich mit Beziehung auf ein Tabu gebraucht. So besonders Kallimach. hymn. Del. 275: Τῷ καὶ νησάων ἀγιοτάτῃ ἐξέτι κείνου | κλήζῃ, Ἀπόλλωνος κουροτρόφος· οὐδέ σ' Ἐνωῷ (Ἐλευθῷ Schneider) | οὐδ' Ἀΐδης, οὐδ' ἵπποι ἐπιστεΐβουσιν Ἄρης. Apoll. Rh. II 908 ist von einer Höhle die Rede, ᾗ ἐν ἀμειδίτους ἀγίας εὐνάζετο νύκτας (scil. Dionysos).

Ein unzweideutiges, leider literarisch nicht sicher fixiertes<sup>1)</sup> Zeugnis bietet das 57. Kapitel der ps.-aristotelischen Schrift περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, der ältesten erhaltenen Sammlung von Paradoxa. Dort heißt es (p. 834b 11 ff.): ἔστι δὲ καὶ ὄρκος, ὃς ἅγιος αὐτόθι (scil. bei einer Quelle im Heiligtum der Paliken auf Sizilien) δοκεῖ εἶναι· ὅσα γὰρ ὁμνυοί τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ. ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει τὸ πινακίδιον. ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινακίδιον βαρὺ γενόμενον ἀφανίζεσθαι φασί, τὸν δ' ἄνθρωπον πίμπρασθαι. διὸ δὴ λαμβάνειν τὸν ἱερέα παρ' αὐτοῦ ἐγγύας ὑπὲρ τοῦ καθάρειν τινὰ τὸ ἱερόν.

Was unter der Verbrennung des Meineidigen zu verstehen ist, wird bei der Knappheit des Exzerptes nicht ganz deutlich; es handelt sich wohl um ein Gottesurteil<sup>2)</sup>: der Meineidige wird auf der Stelle von Feuer, d. h. von gottgesandten Blitzen, verzehrt. Jedenfalls heißt der Eid ἅγιος als Gegenstand der Scheu vor den Göttern, die für die Bestrafung des Meineides Sorge tragen.

Bei Pausanias, der das Wort sehr häufig als Attribut von

<sup>1)</sup> Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I 1870 S. 427 vermutet Phanias, den Schüler des Aristoteles, als Quelle der über merkwürdige Gewässer handelnden Kapitel 53—57. Selbst wenn das mehr wäre als eine bloße Vermutung, wüßten wir natürlich nicht, ob das ἅγιος auf die Quelle zurückgeht oder Eigentum des Redaktors ist.

<sup>2)</sup> Vgl. Isokr. Busir. 25: Τοὺς ὄρκους πιστοτέρους εἶναι τοὺς ἐν τοῖς ἐκείνων ἱεροῖς . . . καθεστῶτας καὶ τῶν ἀμαρτημάτων ἕκαστον οἶσθαι παραχρήμα δώσειν δίκην . . . οὐ δ' εἰς τοὺς παῖδας ἀναβληθήσεσθαι τὰς δίκας. Mit ἅγιος ὄρκος gleichbedeutend ἄγνός ὄρκος Eur. Hel. 835.

ιερόν verwendet <sup>1)</sup>, bezieht es sich einigemale auf die Unbetretbarkeit und Reinheit des Heiligtumes und die Ahndung des Tempelfrevels durch die Überirdischen, also ganz primitive Tabuvorstellungen. IX 25, 8 kommt der Schriftsteller auf das Heiligtum der Kabiren bei Theben zu sprechen und bemerkt: Τὸ δὲ μῆνιμα τὸ ἐκ τῶν Καβείρων ἀπαραίτητόν ἐστιν ἀνθρώποις, ὡς ἐπέδειξε δὴ πολλαχῇ; es folgen einige Beispiele: als Privatleute in Naupaktos es wagten, die thebanischen Mysterien nachzuahmen, habe die Strafe (scil. der Götter) nicht lange auf sich warten lassen; Leute aus dem Heere des Mardonios, die das Tempelgebiet betraten, seien plötzlich von Wahnsinn befallen worden und hätten sich selbst den Tod gegeben; bei der Zerstörung Thebens durch Alexander seien einige seiner Soldaten auch in das Tempelgebiet eingedrungen und sofort von Blitzen erschlagen worden; Pausanias schließt: Οὕτω μὲν τὸ ἱερόν τοῦτό ἐστιν ἐξ ἀρχῆς ἅγιον (vgl. III 5, 6 vom Heiligtum der Athene Alea in Tegea: Ἦν δ' ἄρα τὸ ἱερόν τοῦτο ἐκ παλαιοῦ Πελοποννησίοις πᾶσιν αἰδέσιμον καὶ τοῖς αὐτόθι ἰκετεύουσιν ἀσφάλειαν μάλιστα παρῆιχε). X 32, 13: Bei Tithorea in der Nähe von Delphi ἄδυτον ἱερόν Ἰσίδος, ἀγιώτατον ὅποσα Ἕλληνες θεῶ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποιήνται· οὔτε γὰρ περιοικεῖν ἐνταῦθα οἱ Τιθορεεῖς νομίζουσιν οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γίνεται ἢ ἐκείνοις οὓς ἂν αὐτῇ προτιμήσασα ἢ Ἰσὶς καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων.

Die eigentümliche Erscheinung, daß ein schon verblaßter Terminus bei späteren Autoren seine ursprüngliche Bedeutung zurückerhält, läßt verschiedene Erklärungen zu; am wahrscheinlichsten ist wohl, daß man das Wort mehr zufällig zu den primitiven Vorstellungen, die damals das Interesse der Gebildeten auf sich zu ziehen begannen, in Beziehung setzte. Denn wie wir sahen (o. S. 61), hatte ἄγνός, das ursprünglich der eigentliche Terminus für „tabu“ war, eine Entwicklung erfahren, in deren Verlauf die ursprüngliche Bedeutung durch die Bedeutung *rein* verdrängt worden war; und es scheint nicht Zufall zu sein, daß erst bei den Autoren, die das Wort ἄγνός nur noch in der sekundären Verwendung kennen <sup>2)</sup>, dessen

<sup>1)</sup> Die Belege gibt vollständig G. Wobbermin, Religionsgesch. Untersuchungen 1896 S. 62 ff.

<sup>2)</sup> Ausgenommen ist Aristophanes, bei dem das Wort ἅγιος schon auftritt und der daneben ἄγνός noch in der ursprünglichen Bedeutung kennt,

Zwillingsbruder auftaucht. Wenn ἅγιος in der älteren Zeit keine ausgesprochene Tabubedeutung zeigt, so mag das an einem Verblassen des Heiligkeitsbegriffes liegen; den Späteren, die durch ihr Interesse für alte Bräuche und Lokalkulte zur Bekanntschaft mit Tabuvorstellungen kamen, bot sich für *heilig*, *tabu* kein anderes Wort als dieses, dem sie nun die Nuance, die es einmal gehabt haben muß, zurückgaben.

Unwahrscheinlich dagegen ist, daß in dieser Verwendung des Wortes ἅγιος eine Reproduktion kultischer Terminologie vorliege, eine Annahme, die zu dem Stilcharakter des Pausanias in Widerspruch steht. Der Schluß ist unbegründet, wenn Wobbermin darin, daß Pausanias ἅγιος fast nur<sup>1)</sup> bei Mysterien- und chthonischen Kulte gebraucht, eine Stütze seiner Behauptung sieht, das Wort gehöre in erster Linie der Sprache der Mysterien an<sup>2)</sup>. Zudem könnte Pausanias, der im wesentlichen seine Kenntnisse aus zweiter Hand hat<sup>3)</sup>, nur sehr indirekt Ausdrücke der Mysteriensprache bewahrt haben.

Gegen Wobbermin ist geltend gemacht worden, daß die Wendung ἱερὸν ἅγιον bei Pausanias lediglich auf Herodot-nachahmung beruhe<sup>4)</sup>. Es ist indessen zu bemerken, daß der Gebrauch des Pausanias viel mannigfacher als der herodoteische ist. Während Herodot nur das schlichte ἱερὸν bzw. ἄλσος ἅγιον hat, lesen wir bei Pausanias: IV 34, 9: Τῶν ἱερῶν τὰ ἀγιώτατα; I 33, 7: τὰ ἀγιώτατα ξάνα; II 27, 6: ἱερὸν ἀγιώτατον Ποσειδῶνος; vgl. IV 34, 11; VII 24, 5. — III 23, 1: ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἀγιώτατον καὶ . . . ἀρχαιότατον. — VIII 41, 1: Τῆς Εὐρυνόμης τὸ ἱερὸν ἅγιον ἐκ παλαιοῦ; VIII 24, 6: Ἐρυκίνης (scil. Ἀφροδίτης) ἱερὸν . . .

---

falls unsere o. S. 38, 4 vorgetragene Auffassung von Thesm. 970 richtig ist (ran. 384 330 vielleicht schon *rein*).

<sup>1)</sup> Einige Ausnahmen versucht er vergeblich zu beseitigen.

<sup>2)</sup> A. a. O. Die Behauptung wird durch die Verbreitung des Wortes, wie sie aus unseren Ausführungen hervorgeht, zur Genüge widerlegt. Dasselbe gilt von W.s Versuch, das Wort ἁγνός als spezifisches Mysterienwort zu erweisen. Hiergegen schon Fehrle S. 53. Ich habe es nicht für notwendig gehalten, oben darauf einzugehen.

<sup>3)</sup> Hierüber besonders Kalkmann, Pausanias der Perieget 1886.

<sup>4)</sup> W. Kroll, Wochenschrift f. kl. Phil. 1896 Sp. 1083. Über Herodot-nachahmung des Pausanias vgl. K. Wernicke, *De Pausaniae periegetae studiis Herodoteis* 1884.



ἀγιώτατον ἐκ παλαιοτάτου; II 13, 3: Ἱερὸν ἀγιώτατον ἐκ παλαιοῦ. — IX 25: Οὕτω μὲν τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐστὶν ἐξ ἀρχῆς ἅγιον.

Man wird vielmehr an Wendungen der demosthenischen Reden erinnert, wo das Wort ebenfalls im Superlativ steht und neben ἀρχαῖος tritt (s. o. S. 73), und hat daher in den Formeln des Pausanias eine Erscheinung des Attizismus zu sehen; was natürlich ebenfalls ein Argument gegen Wobbermin bedeutet.

Herodotnachahmung scheint dagegen die Wendung ἱερὸν ἅγιον bei den Historikern zu sein. Z. B. Xenoph. Hell. III 2, 19: Εἰς Λευκόφρυν ἔνθα ἦν Ἀρτέμιδος τε ἱερὸν μάλα ἅγιον καὶ λίμνη; Diod. Sic. V 72, 3: Ἔστι δὲ καὶ νῦν περὶ τὰς πηγὰς ταύτας (in Kreta) ἱερὸν ἅγιον τῆς θεοῦ ταύτης (scil. der Athene); Dionys. Hal. ant. Rom. III 32, 1: Ἱερὸν ἐστὶ κοινῇ τιμώμενον ὑπὸ Σαβίνων τε καὶ Λατίνων ἅγιον ἐν τοῖς πάνυ θεᾶς Φερωνείας ὀνομαζομένοις; Plut. def. orac. c. 15 p. 417f.: Ὦν δρῶσιν ἱεροῖς τοῖς ἀγιωτάτοις<sup>1)</sup>.

Dasselbe gilt von Strabon. Er hat wie Herodot nur die einfache Formel ἱερὸν ἅγιον: XIII 1, 67 p. 614 Cr. (in Mysien): ὑπὸ δὲ τοῖς Ἀνδείροις ἱερὸν ἐστὶ μητρὸς θεῶν Ἀνδειρηνῆς ἅγιον; XIII 2, 5 p. 619: In Pordoselene ἱερὸν ἅγιον . . . Ἀπόλλωνος; XII p. 766: Λέγειν φησὶ (Eratosthenes) ἐκεῖνον (Nearch) περιπεπλευκότα στόλῳ τὸν κόλπον (den persischen Golf) ὅτι ἀπὸ Τερηδόνος ἐξῆς ἐν δεξιᾷ ἔχοντι προκειμένην νῆσον Ἰκαρον καὶ ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἅγιον ἐν αὐτῇ; IX 5 p. 435 in Pyrasos in Thessalien: Δήμητρος ἄλσος καὶ ἱερὸν ἅγιον.

Auch in der Seltenheit der Formel ἱερὸν ἅγιον stimmt Strabon — im Gegensatz zu Pausanias — mit Herodot überein, und merkwürdigerweise auch darin, daß an drei von den vier Stellen orientalische Heiligtümer das Epitheton ἅγιος erhalten; wo Strabon Tempel des Abendlandes auszeichnen will, gebraucht er andere Wendungen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> In derselben Tradition scheinen zu stehen: Plotin Enn. I 6, 8: Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμύχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Porphyr. de abst. IV 12 vom essäischen Gottesdienst: Αὐτοὶ τε καθαροὶ καθάπερ ἐς ἁγίον τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον; Procl. in Tim. I p. 124, 17 Diehl: Εἰ τοίνυν ἱερῶν τὸ ἀγιωτάτον ἐστὶν ὁ κόσμος κτλ.

<sup>2)</sup> III 4, 6 p. 159 (Spanien): Τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν σφόδρα τιμώμενον; VI 2, 5 p. 272 (auf dem Eryx): Ἱερὸν . . . Ἀφροδίτης διαφερόντως τιμώμενον; VIII 3, 13 p. 343 (auf dem samischen Vorgebirge bei Chalkis in Triphylien): τὸ μάλιστα τιμώμενον τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος ἱερὸν; VIII 3, 14 p. 344: Bei dem tri-

Der Gebrauch des Wortes ἅγιος bei den Klassizisten der Spätzeit stimmt auch sonst in der Hauptsache mit dem klassischen überein: Galen de usu part. VII c. 14 p. 469: Προσέχετε τοίνυν τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ εἴ ποτε μουούμενος Ἑλευσίνια καὶ Σαμοθράκια καὶ ἄλλην τινὰ τελετὴν ἁγίαν κτλ. Iulian. or. VII p. 237 d: Μεμυῆσθαι πάντα τὰ μυστήρια καὶ τετελέσθαι τὰς ἁγιωτάτας τελετάς; Plut. de Is. et Os. 27 p. 361 d: Ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ . . . ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμειξάσα τελεταῖς . . . μιμήματα τῶν τότε παθημάτων; Procl. Theol. III 18, 1; comm. in alc. p. 61 Creutz.; ib. p. 39; Theol. I c. 3 p. 7 (ausgeschrieben b. Lobeck *Aglaoph.* S. 113 ff.); Zosimus IV 3: Τοῦτον ἔφη τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἑλλήσι καταστήσειν τὸν βίον, εἰ μέλλοιεν κωλύεσθαι τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια κατὰ θεσμὸν ἐκτελεῖν; Plut. de an. (vol. VII p. 23 Bernard.) von Mysterien: Ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμαστὸν ἀπήνησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων; Diod. Sic. V 72, 4: Καθ' ὃν (scil. am Flusse Theron bei Knossos) νῦν ἱερὸν ἔστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἑνιαυτὸν ἁγίας ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι; Dio Cass. fr. 85 (I p. 331 Melb.): Τὰ ὑπὸ τοῦ νόμου ἄχραντα καὶ ὑπὸ τῆς θρησκείας ἅγια; Ps.-Eratosth. catast. p. 47, 12 Oliv.: Ἦν πρότερον μὲν ἁγιωτάτῃ (scil. κρήνῃ τῇ) πρὶν ἢ τὸν οἶνον φανῆναι; Porph. de abst. IV 6: (Bei den Ägyptern) ἀγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυστα καὶ πρὸς ἱεουργίας ἅγια.

In ganz seltenen Fällen findet sich, in erster Linie bei späten Autoren, auch eine Verwendung von ἅγιος, die der hellenistischen Kultsprache eigentümlich ist (s. u. S. 82).

## II.

Auf Inschriften der hellenistischen Zeit finden wir ἅγιος zunächst wie im Altgriechischen als Attribut heiliger Orte und Gegenstände gebraucht<sup>1)</sup>. IG XII 1, 694 (Camirus, 4. oder 3. Jhd.

phylischen Pylos τέμενος . . . Ἄιδου . . . τιμώμενον; VIII 6, 8 p. 371: (in Argos) τῶν δὲ φρεάτων τέτταρα καὶ ἱερὰ ἀποδειχθῆναι καὶ τιμᾶσθαι διαφερόντως; VIII 6, 24 p. 382: In Orneai bei Sikyon ἱερὸν . . . Πριάπου τιμώμενον; IX 5, 17 p. 437: In Thessalien τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἀρχαιότατον καὶ ἐπιφανέστατον; XIV p. 637: Auf Samos τὸ Ἡραῖον ἀρχαῖον ἱερὸν καὶ νεὸς μέγας; XIV p. 683: In Palaipaphos ἱερὸν ἀρχαῖον τῆς πατρίδας Ἀφροδίτης.

<sup>1)</sup> Auszuscheiden sind Le Bas nr. 441: Kopie eines Briefes des Augustus an die Stadt Mylasa in Karien, 31 v. Chr.; darin: Τῆς τῶν πολεμίων ὠμότητος

v. Chr.) Z. 13ff.: Ἐγ δὲ ταῦται τῶν κοιναῶν ἀποδεικνύειν τοὺς κοι-  
νάτας μάστρον ἐν τῷ ἱερῷ τῷ ἁγιωτάτῳ ἐν τῇ κοίνῃ κατὰ τὸν νόμον  
τῶν Ῥοδίων; Ditt. *Syll. inscr. or.* 56 Grabmal Ptolemaios' III. in  
Kanopion, 239/8 v. Chr.) Z. 60: Καθιδρῦσαι ἐν τῷ ἁγίῳ („in  
sacrario templi“ Dittenberger). IG III 1, 162 (127/8 oder 128/9  
n. Chr.) wird eine ἁγιαφόρος im Isisdienst erwähnt; die Be-  
zeichnung setzt ἅγιος als Attribut von Kultgeräten voraus. —  
Ditt. Or. 721, 1 (in den Syringen, aus der Zeit Konstantins):  
Ὁ δαδούχος τῶν ἁγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων; IG XII 2, 255  
(Mytilene, äolisch; vgl. Coll.-B. I 232): Αὐρ. Ἀρτεμισίαν . . . ἱέρειαν  
τῶν θεῶν . . . καὶ ἐρ(σ)οφόρον τ(ῶ)ν ἁγιωτάτων μυ(στ)αρίων; Gebet an  
den löwenköpfigen Gott von Leontopolis, auf einer Gemme  
(publ. bei W. Fröhner Philol. Sppl. V 1889 S. 46f.): Κλυθί μου,  
ὃ ἐν Λεοντωπόλει τὴν κατοικίαν κεκληρωμένος, ὃ ἐν ἁγίῳ σηκῷ ἐν-  
ιδρυμένος (vgl. Norden Agnostos Theos S. 227f.).

Ungleich häufiger ist eine neue Verwendung des Wortes:  
ἅγιος wird kultisches Epitheton von Gottheiten, und zwar vor-  
zugsweise von solchen orientalischer Herkunft <sup>1)</sup>).

Die mir bekannt gewordenen Belege sind folgende: Isis:  
Ox. pap. XI nr. 1380 Z. 34: (Ἱσιν) ἐν Σεβεννύτῳ ἐπί[νο]ιαν, δυ[ν]άστιν,  
Ἥραν, ἁγίαν; Z. 36: Ἐ[v] Ἐ[p]μοῦ πόλει Ἀφ[ρ]οδίτην, βασ[ι]λεισ[σαν],  
ἀγε[λ]ίαν; Z. 89: Ἐν Χαλκιδίκη ἁγίαν; IG VII 3426 (Lebadea, 3. Jhd.):  
Ἀγνοάτην ἱεραφόρον τῆς ἁγίας Εἰσίδος. Sarapis: Preisigke Sammel-  
buch ägypt. Urkunden (1915) nr. 1555 (Koptos): Τὴν αὐτοῦ τοῦ  
ἁγιωτάτου Σαράπιδος γυμνασιαρχίαν. Syrische Götter: Ditt.  
Or. 620, 2 (Suf bei Gerasa, 98 n. Chr.): Διὶ ἁγίῳ Βεελβεσώρῳ;  
262, 25 (Baitokaike, zw. 253 u. 259 n. Chr.): Οἱ κάτοχοι ἁγίου  
Οὐρανίου Διός; 590, 1 (Beirut, zw. 218 u. 222 n. Chr.): Θεῷ ἁγίῳ  
Βάλ καὶ θεῷ Ἥρᾳ; 378 (Thrakien): Θεῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ; Weihinschrift  
auf einer Lampe: Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ (Cumont, *Die orientalischen  
Religionen* 1910 S. 288 Anm. 47). Sabazios: Domaczewski

οὐδὲ τῶν ἱερῶν τῶν ἁγιωτάτων ἀποσχομένης; Coll.-B. nr. 383 (Kommagene-Inscr.,  
1. Jhd. n. Chr.) Z. 51: Δαιμόνων ἐπιφανῶν θεῶς τόπος ἐν ἁγίῳ λόφῳ καθοσιωθεῖς.

<sup>1)</sup> Vgl. O. Weinreich, Arch. f. Rel. XVIII 1915 S. 31f. — Irrig ist  
die Bemerkung, die Delehaye in dem u. S. 84, 3 angeführten Aufsatz S. 147  
über die Verwendung von ἅγιος als Götterepitheton in hellenistischen In-  
schriften macht: „ces inscriptions appartiennent à l'époque impériale  
et traduisent évidemment l'usage romain (scil. du mot sanctus).“



AEM 1886 S. 241 nr. 6 (Jeni-Nikup): Θεᾶς] Ἰδεῖας μεγάλης [μητρ]ὸς] Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ κυρίῳ Σαβαζίῳ ἀγ[ίῳ] κτλ. (vgl. Drexler b. Roscher II 1 Sp. 1762). Artemis von Ephesos: Wood *Discoveries at Ephesos, Inscr. from the City* 31 no. 9: Πόπλιον Θυήδιον Παπτανὸν Ἀντωνεῖνον, τὸν κράτιστον . . . τῇ ἀγιωτάτῃ θεῷ Ἐφεσίᾳ Ἀρτέμιδι ἡ πατρίς ἀνενώσατο; Benndorf, *Forschungen in Ephesos* I S. 211: Νεωκόρος τῆς ἀγιωτάτης Ἀρτέμιδος. — Ἱερεὺς τῆς ἀγιωτάτης Ἀρτέμιδος BCH I 86 nr. 24 (vgl. Weinreich, *Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg* 1919 S. 46f.); τῇ ἀγιωτάτῃ Ἀρτέμιδι Keil-Premmerstein III 138 (ebenda S. 63). — Ἀγγῑστιν [τὴν ἀγιωτάτην], Philadelphia (ebenda S. 63). — Τοῦ ἀγιωτάτου Θεοῦ Ὑψίστου, Milet (Weinreich, *Arch. f. Rel.* XVIII S. 32f.).

Gottheiten griechischen Ursprungs erhalten das Epitheton ἀγιώτατος erst spät; es scheint, daß die Benennung nach dem Vorbild der orientalisches-hellenistischen Kulte erfolgt ist.

Artemis Orthia: IG V 1, 599 (Sparta, 2. Hälfte 2. Jhd. n. Chr.): Παρὰ τῇ ἀγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι (= Le Bas 162d). Demeter und Kore: IG V 1, 594 (Slachorion in Lakonien): Ἡ πόλις Αὐρηλίαν Ἐπαφρώ, πῶλον τοῖν ἀγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην, Δήμητρι καὶ κόρῃ; Didyma: Wiegand, *Abh. Ak. Berlin* 1911 S. 60f.: Τῆς ἀγιωτάτης σου ἀδελφῆς, τῆς πατρίας αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας κόρης; Z. 21 f. ἰδρύσασθαι βωμὸν τῆς ἀγιωτάτης πατρίου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας κόρης.

Die Terminologie der hellenistischen Kulte findet sich auch bei zwei späten Autoren, bei Porphyrios und Iulian. Porph. de abst. IV 9 (über die ägypt. Religion): Ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἀγίου Σαράπιδος; Iulian. ep. ad Alex. p. 378c: Τὸν θεὸν τὸν μέγαν τὸν ἀγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε; ep. 21 p. 389a: Τῆς ἀγιωτάτης θεοῦ Δήμητρος<sup>2)</sup>. In leicht verständlicher Übertragung liegt sie schon bei Philodem de piet. p. 96 Gomp. vor; wenn hier bemerkt wird, die Epikuräer verehrten ihren Meister als ἅγιον καὶ ἀγιώτατον καὶ ἴλεον<sup>3)</sup>, so ist der Zusammenhang mit der kultischen

<sup>1)</sup> Hier liegt Beeinflussung durch die Terminologie der Isismysterien besonders nahe.

<sup>2)</sup> Mit der oben S. 81 aus einer hellenistischen Inschrift (Ditt. *Syll. or.* 56, 60) mitgeteilten Wendung τὸ ἅγιον, vgl. Plotin. *Enn.* I 6, 7 (pg. 51, 8 Müller): Ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι.

<sup>3)</sup> Dies ist Weinreichs Auffassung der wegen einer Lücke nicht ganz sicheren Stelle (l. c. 31, 1). Die Deutung von Crönert (Passow-Cr. s. v. ἅγιον καὶ ἀγιώτατον scil. τὸ παντελῶς ὄν) ist wegen des masc. κυριεύοντα nicht möglich.

Bedeutung klar: die epikuräische Schule bildet eine Kultgenossenschaft, die ihren Stifter als Gott verehrt (vgl. die übrigen Prädikate, die Epikur l. c. erhält, isb. Z. 10 [π]άντων [τ]ῶν ἀγαθῶν κυριεύοντα); ihre den hellenistischen Kulte[n] entlehnte Terminologie konnte Philodem, als epikureischer Schriftsteller an klassizistische Stilprinzipien nicht gebunden, in seiner Schrift wörtlich reproduzieren.

Allerdings ist die Verwendung des Wortes ἅγιος als Götterepitheton nicht streng auf die Epoche des Hellenismus beschränkt. Bei Aristophanes av. 522 erklärt Peisthetairos den Vögeln, früher habe ein jeder ihnen geopfert und bei ihrem Namen Eide geschworen: Οὕτως ὑμᾶς πάντες πρότερον μεγάλους ἁγίους τ' ἐνόμιζον. In einem Fragment von Antiphanes' Lykon berichtet jemand (CGF II p. 80): Καὶ τᾶλλα δεινούς φασὶ τοὺς Αἰγυπτίους | εἶναι τὸ νομίσαι τ' ἰσόθεον τὸν ἔγχελυν; nachdem das an Hand einiger Witze exemplifiziert ist, schließt er: Οὕτως ἐσθ' ἅγιον παντελῶς τὸ θηρίον<sup>1)</sup>.

Soweit wir den Wortgebrauch von ἅγιος bisher besprochen haben, ist ein eigentlicher Bedeutungswandel nicht erfolgt. Vor allem ist das Wort nie wie ἁγνός auf den Menschen angewandt worden, um eine religiöse Eigenschaft, etwa Reinheit oder Frömmigkeit zu bezeichnen. Höchstens liegt ein schwacher Ansatz zu letztgenannter Bedeutung vor bei Isokr. Busir. 25: Ἐκεῖνοι (scil. οἱ Αἰγύπτιοι) τοίνυν οὕτως ἁγίως περὶ ταῦτα καὶ σεμνῶς ἔχουσιν ὥστε καὶ τοὺς ὅρκους πιστοτέρους εἶναι τοὺς ἐν τοῖς ἐκείνων ἱεροῖς ἢ τοὺς παρὰ τοὺς ἄλλους καθεστῶτας, καὶ τῶν ἀμαρτημάτων ἕκαστον οἴεσθαι παραχρῆμα δώσειν δίκην. Entsprechend der üblichen Verwendung von ἔχειν mit dem Adverb liegt es am nächsten, das Wort ἅγιος hier subjektiv zu fassen: „die Ägypter verhalten sich in diesen Dingen heilig (d. h. gottesfürchtig) und fromm“ (über die subjektive Verwendung von σεμνός vgl. o. S. 69, 3; sie ist ebenso singular wie die gleiche Erscheinung bei ἅγιος). Allerdings wird das Adverb im Griechischen nicht stets auf das Subjekt bezogen, sondern

<sup>1)</sup> Über die Verspottung der ägyptischen Tierverschönerung bei den Komikern vgl. Lafaye, *Histoire des cultes des divinités d'Alexandrie etc.* S. 132. — Vgl. übrigens Plut. quaest. conv. IV 5, 2 670a: (Gewisse Tiere) οἷς ὡς ἁγιοτάτοις ἱεροῖς Αἰγυπτίων ἄλλοις ἄλλοι προσφέρονται.

(freilich sehr selten) auch auf das Objekt (vgl. z. B. Soph. Ant. 70 mit Bruhns Erklärung); man könnte daher das ἅγιος καὶ σεμνῶς mit περὶ ταῦτα in Verbindung bringen und verstehen: „sie halten es mit diesen Dingen als mit heiligen und ehrwürdigen.“ Doch ist diese Erklärung gezwungen; es scheint mir wahrscheinlicher zu sein, daß ἅγιος vorübergehend der Tendenz aller griechischen Worte für *heilig* nachgeben und eine subjektive Bedeutung annehmen konnte<sup>1)</sup>.

### III.

Nun begegnet man bisweilen der sehr bestimmt ausgesprochenen, leider nie durch Belege erhärteten Überzeugung, ἅγιος in subjektiver Verwendung, vom kultischen Verehrer gesagt, sei ein dem heidnischen Hellenismus angehörender Terminus<sup>2)</sup>. Ehe wir uns den wenigen Stellen zuwenden, die dabei vermutlich vorgeschwebt haben, müssen wir auf den Gebrauch des Wortes im Judentum und im ältesten Christentum<sup>3)</sup> eingehen, dessen Berücksichtigung wegen der Wechsel-

<sup>1)</sup> Das Wort kommt einer subjektiven Bedeutung sehr nahe bei Mnesim. Hippotroph. CGF III p. 570 V. 59: Ἀπὸ γὰς ἁγίας ἁλίας Συρίας ὁσμὴ σεμνὴ μυκήρα δόνει. Syrien ist heilig wegen seiner Kulte (darauf spielt das ὁσμὴ σεμνὴ *Opferduft* an), d. h. doch eigentlich schon: wegen der Frömmigkeit seiner Bewohner. — Über subjektive Verwendung des Wortes bei Themistios s. u. S. 101, 3.

<sup>2)</sup> R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen<sup>2</sup> 1920 S. 27; C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913 S. 28; O. Weinreich a. a. O. spricht von einem subjektiven ἅγιος als *verbum hellenisticum*.

<sup>3)</sup> Im folgenden können nur die im Zusammenhang dieser Arbeit wichtigen Tatsachen hervorgehoben werden. Benutzt sind der (in Vielem zu korrigierende) Aufsatz von Delehaye (*Analecta Bollandiana* XXVIII 1909 S. 146f. 161ff.), die Ausführungen Doelgers (IXOYC I 1910 S. 180ff.), mit denen die Resultate meiner Untersuchungen im wesentlichen übereinstimmen (D. handelt nur über den christlichen Wortgebrauch), sowie Anton Fridrichsens Schrift *Hagios-Qadoš*, Kristiania 1916 (= *Videnskapsoelskapets Skrifter* II. Hist.-Filos. Kl. 1916 nr. 3), die S. 4—32 שְׁקִי im AT, S. 32—41 die Verwendung von ἅγιος in der LXX behandelt, leider gerade letzteren nur flüchtig — es werden fast nur Materialzusammenstellungen gegeben, die über das bei Hatch-Redpath vorliegende Material nicht weit hinausführen — und ohne den eigentümlichen Charakter der Septuaginta (s. u. S. 100 ff.) zu berücksichtigen. — Die ältere dogmatisch



beziehungen zwischen heidnischem, jüdischem und christlichem Hellenismus unerläßliche Voraussetzung ist für die Einschätzung der heidnisch-synkretistischen Terminologie.

Den biblischen Schriften, in denen ἅγιος, im Gegensatz zum griechischen Heidentum, eines der häufigsten Worte ist, ist bekanntlich seine Anwendung auf den Menschen ganz ge-läufig. Ich gebe zunächst einen Überblick über die Verwendung des Wortes in der Septuaginta, dem wichtigsten Dokument der jüdisch-hellenistischen Sakralsprache<sup>1)</sup>, ohne das Verhältnis zu der Terminologie des hebräischen Originals zu berücksichtigen (darüber weiter unten).

Hier durchläuft das Wort alle Spielarten zwischen objektiver und subjektiver Verwendung, zwischen den Bedeutungen *tabu* und *rein*. Auf Kultgeräte (Ex. 29, 37: Ἔσται τὸ θυσιαστήριον ἅγιον τοῦ ἁγίου), den Tempel (Ps. 27, 2: Εἰς ναὸν ἁγίων σου), überhaupt auf heilige Stätten (Lev. 24, 9: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ; Ps. 3, 5 42, 3: Ὅρος ἁγίων), auf Gott (s. u.), seinen Namen (Is. 60, 9: Διὰ τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἅγιον), das göttliche Pneuma (Ps. 50, 13: Τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίόν σου), die Engel (Tob. 11, 13: Εὐλο-γημένοι πάντες οἱ ἅγιοί σου ἄγγελοι) ist ἅγιος anwendbar, ebenso

orientierte Literatur über die Heiligkeit im NT (zitiert bei Coats, *Hast. Dict. Rel. s. v. Holiness, NT and Christian*) durfte unberücksichtigt bleiben. — Bemerkenswert ist die Vermutung von Bartlet (*Hastings Dict. of the Bible* IV S. 341ff.), ἁγιασμός bedeute im NT nicht mehr, wie die Wortbildung verlangt, *Heiligung*, sondern *Zustand der Heiligkeit*; in der LXX fänden sich die Ansätze der Entwicklung. Für uns ist die Frage belanglos.

<sup>1)</sup> Alles was wir sonst noch von jüdisch-hellenistischer Literatur haben, ist — wenigstens hinsichtlich des Gebrauches von ἅγιος — von der Septuaginta abhängig (für die apokryphe u. pseudepigraphische Literatur des Judentums hat Fridrichsen S. 53ff. den Nachweis erbracht; bezüglich des Aristeeas-briefes vgl. den Wortindex der Ausgabe Wendlands s. vv., über Philo s. u. S. 102f.); vgl. auch Deißmanns Kommentar zu den „Rachegebeten von Rhe-neia“, neu abgedruckt als Anhang zum *Licht vom Osten* 2./3. Aufl.). — Jüdisch-hellenistische Inschriften sakralen Charakters sind mir bisher nicht bekannt geworden. Auf den von De Vogué herausgegebenen griechisch-aramäischen Bilinguen (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques* 1868) kommt das Wort ἅγιος nicht vor, zudem handelt es sich um heidnische Kulte. — Neuerdings ist eine Anzahl jüdischer Inschriften in griechischer Sprache aus einer römischen Katakomben publiziert worden von Nicolaus Müller (Die jüd. Katakomben auf dem Monte Verde in Rom, hersg. v. N. A. Bes 1919), in denen indessen ἅγιος nicht vorkommt.

auf den Menschen: Ex. 19, 6: Ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι . . . ἔθνος ἅγιον; 22, 31 καὶ ἄνδρες ἅγιοι ἔσεσθέ μοι.

Wesentlicher als der Umfang der Verwendung ist der Inhalt des Wortes. Es bezeichnet deutlich ein Tabu Lev. 10, 10, wo es als Gegensatz von βέβηλος *profan* erscheint und von καθάρος noch unterschieden wird<sup>1)</sup>. Religiöse Scheu scheint mitzuspielen Ps. 5, 8: Προσκυνήσω πρὸς ναὸν ἁγίον σου ἐν φόβῳ σου; 110, 9; ἅγιον καὶ φοβερόν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Ἀγιάζειν bedeutet *zum Eigentum Jahwes machen* Lev. 22, 2f.; Ὅσα αὐτοὶ ἀγιάζουσί μοι . . . ὅσα ἂν ἀγιάζωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ. Gott macht den Sabbat *heilig*, d. h. verboten für profane Beschäftigungen Gen. 2, 3: Καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.

Nun ist eine wichtige Tabuvorschrift des jüdischen Rituals die Reinhaltung des Heiligen: Lev. 22, 4: Τῶν ἁγίων οὐκ ἔδεται ἕως ἂν καθαρισθῇ, vgl. 20, 3: Ἵνα μιάνη τὰ ἁγία μου; Ez. 7, 24: Καὶ μινθησεται τὰ ἅγια αὐτῶν. Das Heilige schließt also die Eigenschaft der Reinheit in sich ein, deutlich II Chr. 30, 19: Ὑπὲρ πάσης καρδίας κατευθυνούσης ἐκζητῆσαι κύριον τὸν θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν, καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀγνειάν τῶν ἁγίων.

Vom Menschen wird der Zustand der Heiligkeit als Vorbedingung für den Verkehr mit Gott und das Betreten des Heiligtumes gefordert: II Chron. 23, 6: Αὐτοὶ (scil. οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται) εἰσελεύσονται ὅτι ἅγιοι εἰσι. Daß hier ἅγιος eigentlich schon den Zustand der religiösen Reinheit bezeichnet, lehrt Ex. 19, 14: Bevor Mose das Volk vor Gott führt, ἡγίασεν αὐτούς· καὶ ἔπλυναν τὰ ἱμάτια (es folgt die Ermahnung, sich während dreier Tage der Weiber zu enthalten, V. 15). Welchen Sinn das Reinigen hat, zeigt V. 22: Καὶ οἱ ἱερεῖς οἱ ἐγγίζοντες κυρίῳ τῷ θεῷ ἁγιασθήτωσαν, μὴ ποτε ἀπαλλάξῃ ἀπ' αὐτῶν κύριος: den unreinen Menschen meidet Gott<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Lev. 21, 12: Οὐ βεβηλώσει τὸ ἡγιασμένον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ; ähnlich V. 23: Οὐ βεβηλώσει τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ. Einige weitere Stellen, an denen ἅγιος mit Tabuvorstellungen in Zusammenhang steht, b. W. Kroll, Festschr. Breslau 1911 S. 479.

<sup>2)</sup> An einer Stelle bezeichnet ἀγιάζειν eine lediglich physische Reinigung; II Sam. 11, 4 heißt es von Bathseba, dem Weibe des Urias, in rein physischem Sinne: Ἀγιαζομένη ἀπ' ἀκαθαρσίας αὐτῆς. — In religiöser Bedeutung gebraucht, wird das Wort schon Lev. 16, 19 mit ἀπό verbunden: Ἀγιάσει αὐτὸ (den Opfer-

Von hier aus ist die häufige Motivierung der Forderung, der Mensch solle heilig sein, zu verstehen. Lev. 11, 45 (vgl. 19, 2; 26, 7 und 26): Ἔσεσθε ἅγιοι, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος; damit Gott in seinem Volke wohnen bleibe, muß es sich rein erhalten von jeder Befleckung (an drei der zitierten Stellen handelt es sich um Reinheitsvorschriften). Zugleich sehen wir, daß die Heiligkeit Gottes hier schon analog der Heiligkeit des Menschen gedeutet ist: Gott ist nicht mehr heilig als der Mächtige, den der Mensch in ehrfürchtiger Scheu anbeten muß<sup>1)</sup>, sondern als der Reine, der selbst die Tugenden besitzt, die er von seinen Verehrern verlangt (vgl. II Sam. 22, 26: Μετὰ δόσιου ὅσιος ἔσῃ, ähnlich Ps. 17, 25; Subjekt ist ὁ κύριος. Vgl. Dt. 32, 4: Δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος.

altar) ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. — Delehaye behauptet (S. 161), wenn der Mensch als ἅγιος bezeichnet werde, so sei der eigentliche Sinn *geweiht*; zum Beweise führt er Num. 16, 5 an: Ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ τοὺς ἁγίους; aber es kann hier sehr wohl eine Eigenschaft, etwa sittliche Reinheit, gemeint sein (dem widerspricht nicht, daß mit dieser Eigenschaft eine Auszeichnung vor Gott verbunden ist, vgl. V. 3). Auch wenn ἅγιος mit dem Dativ oder Genetiv verbunden wird, braucht nicht die Bedeutung *geweiht* vorzuliegen; Lev. 21, 6: Ἄγιοι ἔσονται τῷ θεῷ αὐτῶν. Es handelt sich an dieser Stelle um Reinheitsvorschriften, die der Herr durch Mose seinen Priestern geben läßt; man wird also verstehen müssen: „sie sollen gegenüber ihrem Gott (oder: für ihren Gott) rein sein“. — Ebenso wenig braucht man die Wendung οἱ ἅγιοι αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ) (Ps. 67, 35 150, 1 Dn. 4, 34 u. ö.) aufzufassen als *die Geweihten Gottes*; der Genetiv drückt in der Septuaginta als Äquivalent des hebr. status constructus eine ganz unbestimmte Beziehung aus (vgl. den Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ 2. Reg. 19, 22 Ps. 70, 22 77, 41 u. ö., der gleichbedeutend ist mit κύριος ὁ ἅγιος ἐν Ἰσραήλ Ez. 39, 7; die Bedeutung *geweiht* ist hier unmöglich), und eine genaue Parallele bietet das Wort ὅσιος Ps. 4, 4: Γινῶτε ὅτι ἐθαύμασσε ὁ κύριος τὸν ὅσιον αὐτοῦ; ὅσιος kann nicht „geweiht“ bedeuten. — Auch das Wort ἁγιάζειν scheint, wo es auf Menschen angewandt wird, nie *weihen*, sondern stets *reinigen* zu bedeuten. — In der Bedeutung „tabu“ scheint ἅγιος nirgends auf den Menschen angewandt zu werden; Js. 65, 5, wo das Original das Wort טָהוֹר in diesem Sinne verwendet, hat die LXX *rein* verstanden und setzt καθάρος (vgl. Baudissin a. a. O. (u. S. 104, 3) S. 62). — Überhaupt ist Delehayes Ansicht falsch, es handele sich bei ἅγιος ursprünglich um eine „*simple relation extérieure à la divinité*“ (dann hätte die LXX *tepos* verwenden müssen; s. o. S. 75, 1).

<sup>1)</sup> So vielleicht noch Jos. 24, 15: Ἐγὼ δὲ καὶ ἡ οἰκία μου λατρεύσομεν κυρίῳ, ὅτι ἅγιος ἐστιν.



All das erinnert an die Rolle, die das Wort ἁγνός in der attischen Tragödie spielt: hier wie dort gehen subjektive und objektive Verwendung, Bezeichnung des Tabu und der Reinheit nebeneinander her; ähnlich den o. S. 44 aufgezählten Ableitungen dieses Wortes finden sich in der Septuaginta Bildungen von ἅγιος, die uns bisher noch nicht begegnet sind: ἁγιάζειν, ἁγίασμα, ἁγιασμός, ἁγιαστήριον; ἁγιαστεία (v. l. ἁγιστεία); ἁγιότης, ἁγιωσύνη (vgl. u. S. 106)<sup>1)</sup>.

Die ältesten Dokumente einer christlich-hellenistischen Kultsprache sind die paulinischen Briefe. Hier steht die (subjektive) Heiligkeit im Mittelpunkt der religiös-ethischen Forderungen des Apostels. Aus einigen Stellen geht deutlich hervor, daß zunächst eine äußerlich-religiöse Reinheit gemeint ist. I Thess. 4, 3f.: Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας; V. 7 οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. I Cor. 7, 14 gibt Pls die Weisung, von sich aus solle ein Christ den heidnisch gebliebenen Gatten nicht verlassen: Ἦγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἁγία ἐστιν. Die Heiligkeit d. i. Reinheit besitzt hier eine ähnliche magische, durch Berührung mitteilbare Kraft wie in der jüdischen und der altgriechischen Religion; vgl. auch Rom. 11, 16: Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.

Reinheit des Körpers und Reinheit des Geistes werden auch hier geschieden: I Cor. 7, 34: Ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι<sup>2)</sup>.

Bisweilen erhält das Wort eine ethische Bedeutung. I Cor. 6, 1: Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχ ἐπὶ τῶν ἁγίων; ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν

<sup>1)</sup> Die Belege s. bei Hatch-Redpath s. vv.

<sup>2)</sup> Weitere Stellen, die auf die Bedeutung *rein* führen: II Cor. 1, 12: *Unser Ruhm ist das Bewußtsein*, ὅτι ἐν ἀγιότητι (v. l. ἀπλότητι) καὶ εὐκρίνειᾳ τοῦ θεοῦ ... ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ; 7, 1 καθαρῶς ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. Col. 1, 22 steht ἅγιος neben ἁμωμος und ἀνέγκλητος, bezeichnet also eine negative Eigenschaft (nicht *verehrungswürdig* oder dergleichen).

κόσμον κρινούσιν; und bes. Rom. 6, 19 ff., wo ἁγιασμός in Gegensatz tritt zu ἀνομία; V. 22: *Frei von der Sünde* ἔχετε τὸν καρπὸν ὁμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

Bildhafte Wendungen zeigen, daß ein prinzipieller Unterschied zwischen der Heiligkeit von Kultobjekten und der des Menschen<sup>1)</sup> nicht gemacht wird. Rom. 12, 1: Παραστήσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὁμῶν; 15, 16: Pls stellt sich vor als ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἔθνων εὐπρόσδεκτος, ἁγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Soweit wir den paulinischen Wortgebrauch bisher besprochen haben, stimmt er mit dem der Septuaginta überein<sup>2)</sup>. Es bestehen nun bemerkenswerte Unterschiede: die ursprüngliche Bedeutung *heilig* d. i. *zu scheuen, zu verehren* verschwindet fast völlig<sup>3)</sup>, desgleichen die Verwendung des Wortes als Prädikat Gottes oder göttlicher Wesen<sup>4)</sup>; die subjektive Bedeutung, die Heiligkeit des Christen, erhält bei Pls eine neue Motivierung, indem sie zu spezifisch christlichen bzw. paulinischen Vorstellungen in Beziehung gesetzt wird.

Wenn Pls bemerkt, die Heiligkeit des Christen sei von Gott gewollt (I Thess. 4, 3), oder wenn er zur Heiligkeit „in der Furcht Gottes“ mahnt (II Cor. 7, 1), so scheint das noch die Heiligkeitsvorstellung des AT. *Ihr sollt heilig sein, weil euer*

<sup>1)</sup> Von der subjektiven Bedeutung des Wortes aus ist der Ausdruck φίλημα ἁγιον *reiner Kuß* zu verstehen (zum Unterschiede von dem Kuß der sinnlichen Liebe): I Thess. 5, 25 I Cor. 16, 20 II Cor. 13, 12.

<sup>2)</sup> Von den in der LXX begegnenden Weiterbildungen des Wortes ἅγιος finden sich bei Pls (desgl. in späteren Teilen des NT) ἁγιάζειν, ἁγιασμός; ἁγιασύνη, ἁγιότης (Belege s. bei Bruder *Concord.* s. vv).

<sup>3)</sup> Sicher nur Rom. 1, 2: Ἐν γραφαῖς ἁγίαις. Man könnte daran denken, daß I Cor. 3, 16 f. ἅγιος *tabu* bedeutet: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε . . . εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθέρει, φθереῖ τοῦτον ὁ θεός. ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστι, οἱ τίνες ἐστε ὑμεῖς. Indessen liegt die Bedeutung *rein* näher, da mit der Zerstörung des Tempels d. i. des Leibes Befleckung durch Unzucht gemeint ist, wie 6, 18 f. zeigt: Ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὁμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ κτλ.

<sup>4)</sup> Höchstens I Thess. 3, 13 Eph. 1, 18 f., falls hier unter οἱ ἅγιοι die Engel zu verstehen sind (s. Dibelius z. St.; es könnten aber auch die seligen Christen gemeint sein). Die Wendung πνεῦμα ἁγιον kann für Pls schon *reines Pneuma* bedeutet haben.

*Gott heilig ist* zu sein, nur in anderer Formulierung. Während nun hier wie im AT die Heiligkeit eine Tugend ist, die der Fromme aus eigenen Kräften zu üben und sein Leben hindurch zu erhalten hat, erscheint sie an anderen Stellen als eine religiöse Eigenschaft, die der Mensch zugleich mit seiner Christwerdung erlangt, vermittelt durch einen einmaligen magischen Akt, der von Gott, Christus oder dem Pneuma ausgeht. Christus ist die Ursache I Cor. 1, 30: Ἐξ αὐτοῦ (scil. Gott) δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις; vgl. 1, 2 τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὖσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Daneben erscheint das heilige Pneuma 6, 11: Ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Rom. 15, 16 bezeichnet Pls die Christen als von ihm dargebrachte προσφορά ... ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Daß für den Apostel die Heiligkeit eine magische Eigenschaft ist, die von einem Menschen auf den anderen durch die Vereinigung in der Ehe übergehen kann, haben wir oben S. 88f. gesehen; von hier aus wird man die eben mitgeteilten Stellen zunächst in dem Sinne verstehen müssen, daß der Christ für Pls durch den Verkehr mit göttlichen Mächten, mit dem Messias<sup>1)</sup> und dem Pneuma, das in ihm (dem Christen) wohnt (I Cor. 6, 19), heilig wird. Für die *Heiligung durch Christus* kommt noch ein zweites Moment in Betracht: die reinigende Wirkung des Sühnetodes Jesu, deren der Mensch teilhaftig wird, sobald er in die christliche *Gemeinde* eintritt; das lehrt Col. 1, 22: Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ... ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν (scil. Christus) ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ κτλ. Die Heiligkeit des Christen wird also hier als magische Wirkung der Vereinigung mit Christus und dem göttlichen Pneuma vorgestellt. Daneben kommt für die Erklärung jener Wendungen *Heiligung durch Christus, durch das Pneuma* eine zweite Anschauung in Betracht, die eine weniger unmittelbare Herleitung der Heiligkeit des Gläubigen aus dem Besitz des göttlichen Pneumas be-

<sup>1)</sup> Vgl. I Cor. 6, 15: Οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐσιν.



deutet. I Cor. 1, 30 wird Christus als σοφία .. ἀπὸ θεοῦ bezeichnet; hiermit wird man II Cor. 1, 12 verbinden dürfen: Ἐν ἀγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ<sup>1)</sup>. Mit der in „fleischlicher Weisheit“ begründeten Heiligkeit wird Pls die asketischen und ethischen Vorschriften weltlicher Weiser<sup>2)</sup>, d. h. der Popularphilosophen meinen; wenn dagegen die christliche Heiligkeit auf Jesus als die von Gott gesandte Weisheit zurückgeführt wird, so bedeutet das: der Christ führt ein reines Leben, weil der Geist Christi, der in ihm wohnt (vgl. I Cor. 2, 16: Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν), sein Tun bestimmt. Dasselbe gilt von der Heiligung durch das Pneuma: wer im göttlichen Pneuma redet, bringt das ἀνάθεμα Ἰησοῦς nicht über die Lippen (I Cor. 12, 1 ff.).

Noch mittelbarer wird das Verhältnis der Heiligkeit zur paulinischen Christus- und Pneumamystik bei einer dritten Motivierung: der Christ muß ein heiliges Leben führen mit Rücksicht auf das göttliche Pneuma, das er in sich trägt (vgl. o. S. 89, 3), und auf die bevorstehende Vereinigung mit Christus in der Parusie. I Thess. 3, 13: Εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ . . . ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ; 5, 23 αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν. Die Heiligkeit ist hier nicht mehr Folge, sondern Vorbedingung der *unio mystica*. Von hier aus löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen den Mahnungen des Apostels zur Heiligkeit, die voraussetzen, daß der Christ erst

<sup>1)</sup> Die „Gnade Gottes“ scheint hier in der Sendung des Messias zu bestehen (unmittelbar vorher war von der Rettung der Christen durch Jesu Kreuzestod die Rede); Gott selbst ist also nur mittelbar an der Heiligung des Christen beteiligt. Daraus folgt, daß man Wendungen wie ἀγιάζειν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ nicht pressen darf. Ich halte es daher nicht für richtig, wenn Doelger l. c. 181 aus Apoc. 22, 15: Ἡγιασμένοις πιστεῖ εἰς ἐμέ schließt, die Heiligung geschehe durch den Glauben. Vielmehr ist gemeint: die Christen heiligen sich im Glauben an Christus, d. h. an seine Parusie, weil sie dann im Zustand der Heiligkeit vor ihn treten müssen (also Heiligkeit als Vorbedingung der Vereinigung mit dem Messias, s. o.).

<sup>2)</sup> Vgl. I Cor. 1, 26: Οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς.

heilig werden bzw. bleiben muß, und der Vorstellung, daß die Christwerdung eine Heiligung des Menschen in sich schließt<sup>1)</sup>. Zugleich ist zu bemerken, daß die Ableitung der Heiligkeitsforderung aus dem Christus-Pneumaglauben prinzipiell von der Motivierung des AT nicht verschieden ist.

Die späteren Schriften des NT zeigen eine in vielen Punkten mit der paulinischen übereinstimmende Verwendung des Wortes. Die Christen heißen οἱ ἅγιοι bzw. οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Hebr. 6, 10 13, 24; I Tim. 5, 10; Eph. 1, 15 18; 3, 18; 4, 12; 6, 18; Iud. 3; Mt. 27, 52; Act. 9, 13 32 41; 26, 10.

Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft, die der Christ in Erwartung der Parusie Christi sich erhalten muß: Hebr. 12, 14: Διώλετε ... τὸν ἁγιασμόν, οὐ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον; II Petr. 3, 11: Δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. Eine ethische Bedeutung hat das Wort vielleicht Mc. 6, 20: 'Ὁ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον<sup>2)</sup>. Um Heiligkeit im Sinne äußerlich-religiöser Reinheit handelt es sich Hebr. 9, 13: Εἰ ... τὸ αἷμα τράγων ... τοὺς κεκοινωνήτους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Der Hebräerbrief läßt nun keinen Zweifel darüber, wie die Heiligung durch Christi Tod (Col. 1, 22; s. o. S. 90) zu verstehen ist: als Reinigung durch das zur Sühnung der Menschen vergossene Blut Jesu. Vgl. Hebr. 10, 29: Τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ... ἐν ᾧ ἡγιάσθη; 13, 12 Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαὸν (Heiligung durch den Kreuzestod ebenfalls Eph. 5, 26).

<sup>1)</sup> Daß die Heiligkeit einen Zentralbegriff der paulinisch-christlichen Religion ausmacht, lehrt die eigennamenartige Bezeichnung der Christen als οἱ ἅγιοι bzw. οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Die Stellen bei Pls: I Cor. 14, 33 16, 15 II Cor. 1, 11 13, 12 Rom. 12, 13 16, 15 Col. 1, 4 12 26 3, 12 Philem. 5 7; Philipp. 1, 1 4, 2 22. — Merkwürdig ist die prägnante Verwendung von οἱ ἅγιοι für die jerusalemischen Christen: I Cor. 16, 1 II Cor. 8, 14 9, 1 12 Rom. 15, 25f. 15, 3. — Vgl. Harnack, Missionsgesch. I<sup>3</sup> 387f. mit Anm.; jetzt auch (nicht überzeugend) K. Holl, Sitz.-Ber. Ak. Berlin LIII 1921 phil.-hist. Kl. S. 936ff.

<sup>2)</sup> Delehay S. 163 will aus dieser Stelle die Bedeutung *geweiht* herauslesen. Aber Herodes braucht den Johannes nicht deswegen zu fürchten, weil er dem Herrn geweiht ist; sondern er glaubt, daß er als tugendhafter Mensch unter dem Schutze Gottes steht (wie das δίκαιος, das neben ἅγιος steht, deutlich genug zeigt).

Dagegen wird über Paulus hinweg auf die Motivierung der Heilighkeitsforderung des AT zurückgegriffen; I Petr. 1, 15f. wird die Stelle des Leviticus zitiert: Ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε, διότι γέγραπται: ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.

In Zusammenhang damit scheint es zu stehen, wenn nun ἅγιος wieder als Epitheton Gottes, Christi und der Engel begegnet. Gott: Joh. 17, 11: Πάτερ ἅγιε; I Joh. 2, 20: Καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου (Gott oder Christus, vgl. Dibelius z. St.). Christus: Mc. 1, 24: Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (entspr. Lc. 4, 34 Joh. 6, 69); Act. 4, 27 30: Τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν. Engel: Mc. 8, 38 Lc. 9, 26 Act. 10, 22.

Es ist die Frage, wie weit hier die ursprüngliche Bedeutung *heilig, ehrwürdig* noch nachwirkt. Die Identität von menschlicher und göttlicher Heiligkeit<sup>1)</sup> läßt es nicht ratsam erscheinen, ἅγιος als Epiklese der Gottheit anders zu verstehen als da wo es eine Eigenschaft des Menschen bezeichnet (höchstens in der Anrede „heiliger Vater“ und in den Heiligpreisungen der Apokalypse). Daß Jesus in diesem Sinne ἅγιος heißt, zeigt Act. 3, 14: Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε, καὶ ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα<sup>2)</sup>.

Dagegen scheint die ursprüngliche Bedeutung vorzuliegen, wenn der Name Gottes — in Anlehnung an die LXX — als ἅγιον bezeichnet wird<sup>3)</sup>. Lc. 1, 49: Ἄγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Hebr. 12, 10: Μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ (scil. Gottes).

<sup>2)</sup> Daß das Wort in jeder Verwendung noch etwas von dem ursprünglichen Sinne bewahrt hat und nicht einfach *rein* bedeutet, läßt sich daraus entnehmen, daß es in älterer Zeit nie mit dem Genitivus separationis verbunden wird; erst Herm. Vis. 3, 9, 11 (wohl im Anschluß an 2. Sam. 11, 4): ἵνα δικαιωθῇτε καὶ ἁγιασθῇτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἀπὸ πάσης σκολιότητος. — Joh. 10, 36 17, 19 scheint ἀγιάζειν *weihen* zu bedeuten (vgl. W. Bauer zu 17, 19). — Der Wortgebrauch der apostolischen Väter und der Apologeten führt nirgends über den neutestamentlichen hinaus; die Einschränkung der Heiligkeit auf wenige Auserlesene ist erst spät (vgl. Doelger 183, 1; ein Ansatz vielleicht schon, wenn II Petr. 3, 2 Lc. 1, 70 die Propheten, Eph. 3, 5 die Apostel und Propheten als ἅγιοι bezeichnet werden, worin eine Auszeichnung vor den übrigen Christen liegt).

<sup>3)</sup> Vgl. die Bitte des Vaterunsers (Mt. 6, 9; Lc. 11, 2): Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα σου.



ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν; vgl. Ps. 110, 9: Ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Der Einfluß des AT macht sich vor allem darin geltend, daß das Wort wieder auf heilige Gegenstände und Orte angewandt wird, ein Gebrauch, den wir bei Pls nur ein einziges Mal nachweisen konnten. Heiligtümer: Hebr. 9, 1: Τὸ . . . ἅγιον κοσμικόν; 9, 12: Εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια; 9, 24: Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ὁ Χριστός; 13, 11: Ὡν γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια (Zitat von Lev. 16, 27). — Heilige Gegenstände: II Tim. 2, 21: Σκεῦος . . . ἡγιασμένον<sup>1)</sup>; Mt. 7, 6: Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν. Heilige Orte: II Petr. 1, 18: Ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει (vgl. z. B. Ps. 3, 4: Ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ); Mt. 4, 5 und 27, 53: Εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (z. B. Js. 52, 1: Ἱερουσαλὴμ πόλις ἡ ἁγία); Mt. 24, 15: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ; Act. 21, 28: Κοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον (Ex. 29, 31: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ); Act. 7, 33: Ὁ γὰρ τόπος γῆς ἁγία ἐστίν (Zitat von Ex. 3, 5); II Tim. 1, 1: Καλέσας κλήσει ἁγία; II Petr. 2, 21; Ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.

Diese deutlichen Zusammenhänge des christlichen Wortgebrauches mit dem der Septuaginta verbieten es, ihn in seiner Gesamtheit aus einem heidnisch-hellenistischen herzuleiten, wie man in dem Bestreben, Beziehungen des Christentums zum heidnischen Hellenismus aufzudecken, getan hat (vor allem Wobbermin l. c. S. 59ff.). Nun könnte man sich darauf berufen, daß die Heiligkeit bei Pls in ganz anderem Zusammenhange erscheint als im AT, und den paulinischen Wortgebrauch, wenigstens zum Teil, aus dem Einfluß der Terminologie hellenistischer Mysterien erklären, wo das Wort ἅγιος ähnlich wie Pls in Verknüpfung mit Heiland- und Pneumavorstellungen stehen konnte, die die Mystik jener Zeit durchdrangen.

Hier hat Geffcken an einem unglücklich gewählten Angriffspunkte eingesetzt<sup>2)</sup>. Er meint, die Bezeichnung der Christen als οἱ ἅγιοι könne zwar auch aus dem AT erklärt

<sup>1)</sup> Vgl. Mt. 23, 17: Ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; V. 19 τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον (hier bedeutet ἁγιάζειν wohl 'weihen').

<sup>2)</sup> Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920 S. 226 und S. 319f. (Anm. 24).

werden; da es sich aber um „Bekehrte, in einen neuen Stand Getretene“ handele, sei die Herkunft aus hellenistischer Mysterieterminologie wahrscheinlicher. Um zu zeigen, daß in dieser ein dem paulinischen ähnlicher Sprachgebrauch existierte, führt er eine isaurische Inschrift an: *Μᾶ Παππᾶ θυγάτηρ, παρ-θένης κ[ἐ] κατὰ γένος ἰέρεια τῆς θεοῦ κ[ἐ] τῶν ἁγίων*. Indessen ist die Deutung Ramsays, der die Inschrift als Zeugnis christlichen Einflusses auf heidnische Kulte in Anspruch nimmt und sie in späte Zeit setzt, nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wie Geffcken will<sup>1)</sup>; jedenfalls läßt sich mit Sicherheit sagen, daß die christliche Bezeichnung nicht aus kultisch-heidnischem, sondern nur aus alttestamentlichem Wortgebrauch stammen kann. Pls gebraucht nämlich Col. 1, 26 den Ausdruck *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ* (scil. τοῦ θεοῦ; ähnlich 3, 12: *Ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι*); desgleichen Act. 9, 13: *Τοῖς ἁγίοις σου (τοῦ κυρίου)*. Wir haben hier die lockere Genitivverbindung vor uns, die wir o. S. 87 als Eigentümlichkeit der griechischen Bibelübersetzung erkannt haben und die von rein griechischem Sprachgebrauch aus nicht verständlich ist (hier könnte ἅγιος mit dem Genitiv des Gottesnamens nur soviel wie *ιερός* c. gen. bedeuten: „*der Gottheit geweiht*“; das ist nach der Bedeutung des Wortes bei Pls wie in der gesamten übrigen Antike unmöglich). H. Lietzmann hat in einem Exkurs zu Rom. 15, 25 gezeigt, daß nichts im Wege steht, den Ausdruck aus mesianisch-apokalyptischem Sprachgebrauch des späteren Judentums herzuleiten<sup>2)</sup>.

Die gleich negative Feststellung ist für einen anderen Ausdruck zu machen, der ebenfalls im Mittelpunkt der christlichen Heiligkeitsvorstellungen steht, nämlich die Wendung *πνεῦμα ἅγιον*<sup>3)</sup>. Heinemann hat vor kurzem in seiner Be-

<sup>1)</sup> Indessen ist mir auch dies noch unwahrscheinlich. Die von Ramsay und Geffcken vorausgesetzte Beziehung des τῶν ἁγίων auf Mitglieder einer Mysteriengemeinde ist ja doch kaum möglich (denn wie könnte man dann von einer ἰέρεια τῆς θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων sprechen?). Vielmehr werden mit einer nach dem Obigen im heidnischen Hellenismus gut möglichen Verwendung des Wortes irgendwelche Kultgegenstände (also ntr., τὰ ἅγια) gemeint sein.

<sup>2)</sup> Handbuch zum NT III 1: Der Brief an die Römer<sup>2</sup> 1919 S. 116.

<sup>3)</sup> Die sehr zahlreichen Stellen im NT sind mit Hilfe der Konkordanz von Bruder bequem aufzusuchen. In der LXX: Ps. 50, 13 Dn. LXX 5, 18 (hebr. קדשׁ) Ps. 142, 10 (v. l. ἁγῶς; hebr. מִיָּד) Dn. 5, 12 6, 4 (hebr. יָרִי).

sprechung des Leisegangschen Buches über den heiligen Geist die Frage aufgeworfen, ob nicht aus Seneca *ep.* 41, 2 *sacer intra nos sedet spiritus* zu schließen sei, daß in der Vorlage, dem Protreptikos des Poseidonios, ein πνεῦμα ἅγιον gestanden habe und somit der jüdisch-christliche Terminus dem heidnischen Hellenismus nicht fremd gewesen sei<sup>1)</sup>. Demgegenüber ist festzustellen, daß *sacer spiritus* nur die Wiedergabe eines πνεῦμα ἱερὸν bei Poseidonios sein kann. Äquivalent von lt. *sacer* ist gr. ἱερός, nicht ἅγιος: *sacer* wie ἱερός bedeuten *geweiht*, jenes mit dem Dativ, dieses mit dem Genitiv der Gottheit verbunden; wir haben o. S. 54, 1 gesehen, daß ἱερός daneben eine positive religiöse Eigenschaft, die Göttlichkeit des Menschen, bezeichnet, eine Bedeutung, die sich bis in die späteste Zeit erhalten hat<sup>2)</sup>. Ebenso wird *sacer* gebraucht: Hor. a. p. 391 *sacer interpresque deorum ... Orpheus*; *carm.* 4, 9, 28 *vate sacro*. Mehr als *geweiht* bedeutet das Wort auch, wenn Catull 7, 6 von einem *Batti veteris sacrum sepulcrum* spricht, oder wenn Tibull II 3, 23 die Haare der Latona als *sacri* bezeichnet. (Später Martial 5, 69, 7 von Cicero: *Quid prosunt sacrae pretiosa silentia linguae*; 8, 56, 3 *ingenium sacri miraris deesse Maronis*). Man hat daher tatsächlich, wo es galt Redewendungen der einen Sprache in der anderen wiederzugeben, ἱερός und *sacer* gleichgesetzt. Über Übertragung aus dem Lateinischen ins Griechische vgl. o. S. 29; auch für den ent-

<sup>1)</sup> Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums LXIV 1920 S. 104, 1.

<sup>2)</sup> Plut. de fac. in orb. lun. 26 941d: Μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης ἱεροῦς νομιζομένους καὶ προσαγορευομένους; Iulian. ep. 40 418a: Τὸν ἱερὸν Σώπατρον; ep. 8 p. 376d τῆς ἱερᾶς σου ψυχῆς; Le Bas 2247 (Batanaea, Bosana; 341 n. Chr.): Χαίρε μάκαρ Βάναθε [σὺ]ν ἱεροῖς τέκνοις ..., καὶ τὸς ... θεοῖς ἵκελος; Philostr. vit. Apoll. T. 3, 32 p. 57: Οἱ ἐξ Αἰγύπτου φοιτῶντες σφᾶς μὲν αὐτοὺς ἱεροῦς τε καὶ σοφοῦς ἀποφαίνοντες. Wenn Philon das Wort sehr oft in diesem Sinne verwendet, so geht das auf diesen heidnischen Sprachgebrauch zurück (vgl. z. B. de spec. leg. I 15 59 de op. mund. 27 legg. all. I 76); die LXX gebraucht das Wort nur sehr selten und nur in heidnisch-hellenistisch beeinflussten Teilen (Belege b. Hatch-R.). Im NT findet sich das Wort nur ein einziges Mal; II Tim. 3, 15: Ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας. Bei den apost. Vätern wird das Wort häufiger; I Clem. 33, 4: Ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἐπλασεν; 43, 1: Ἐν ταῖς ἱεραῖς βιβλοῖς; 53, 1: Τὰς ἱερὰς γραφάς; Herm. Sim. 1, 10: Αὕτη ἡ παλυτέλεια καλὴ καὶ ἱερὰ.



gegengesetzten Vorgang, um den es sich ja hier handelt, lassen sich Beispiele anführen. In Anlehnung an hellenistischen Herrscherkult erhalten die römischen Kaiser Epitheta wie *σεβαστός*; alles, was von ihnen ausgeht oder ihnen gehört, ist daher *heilig*, *ιερός*, z. B. Le Bas 860 (Aizani in Phrygien): *Ἐκ τῶν ἱερῶν τοῦ Καίσαρος γραμμάτων*<sup>1)</sup>. Wenn der Römer diesen Sprachgebrauch nachahmt, gebraucht er das Wort *sacer*; so heißen bei Martial. 4, 30, 3 die dem Kaiser gehörigen Fische (vgl. Friedländer z. St. und 7, 99, 4 6, 76, 1); Suet. Tib. 27 erzählt von dem Kaiser: *alium dicentem sacras eius occupationes . . . pro sacris laboriosas dicere coegit*. In der diokletianischen Beamtenhierarchie wird *sacer* offizieller Terminus; vgl. Kornemann Gercke-Norden III S. 232 und die *Notitia dignitatum* passim (ed. Seeck 1875 Index s. v. *sacer*). Das Wort *ἅγιος* dagegen ist Äquivalent von lat. *sanctus*, wie die Wiedergabe des griechischen Terminus durch die römischen Christen zeigt; einige weitere Beispiele aus dem orientalischen Hellenismus bei Fridrichsen S. 42.

Die Senecastelle führt somit auf ein *ιερόν πνεῦμα*, und diese Wendung kommt tatsächlich in der philosophisch-religiösen Literatur ein paar Mal vor. Democr. fr. 18 (Diels)<sup>2)</sup>: *Ποιητής δὲ ἄσσα μὲν ἄν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν*; Mithraslit. S. 59, 17 Diet.: *Καὶ πνεύσῃ ἐν ἑμοὶ τὸ ἱερόν πνεῦμα*<sup>3)</sup>; Wessely, Zauberpap. I S. 140 Z. 8: *Ἐπικαλοῦμαί σε, ἱερόν πνεῦμα*. Gleichbedeutend erscheint ein *πνεῦμα θεῖον*: Menand. CGF IV p. 212 fr. 3a V. 3: *Εἴτ' ἔστι τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς*. Celsus bei Orig. VII 9: phönikische Propheten sagen von sich: *Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον*.

Es ist nun deutlich, daß das Pneuma wie durch *θεῖος* so

<sup>1)</sup> Die kaiserliche Garde in Alexandria führt bekanntlich den stehenden Titel *ιερόν πραιτόριον* (z. B. BGU II nr. 405, 2 348 P. Leipzig 14, 2 21, 2 45, 3 47, 17 ca. 350 n. Chr.).

<sup>2)</sup> Clemens von Alexandria, dem wir das Fragment verdanken, vergleicht Plato Ion. 534b: *Κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν*. Vgl. Emped. fr. 134, 4 D.: Die Götter hätten nicht körperliche Glieder wie der Mensch, *ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀδέσφατος ἔπλετο μῶνος*.

<sup>3)</sup> Die Vermutung Th. Nöldekes (bei Dieterich Mithraslit.<sup>2</sup> S. 224 zu S. 59), der Ausdruck *ιερόν πνεῦμα* sei in bewußtem Gegensatz zu dem jüdischen *πνεῦμα ἅγιον* geprägt worden, ist nach den obigen Ausführungen hinfällig.

durch *ιερός* als *göttlich* d. h. dem menschlichen Geist überlegen gekennzeichnet wird; das Attribut *ἅγιος* dagegen würde im echt griechischen Sinne des Wortes nur bedeuten können: *zu scheuen*. Das ist aber gerade nicht gemeint; der Mensch meidet das göttliche Pneuma nicht, sondern sucht es in sich aufzunehmen, um seiner Eigenschaft, die das Beiwort ausdrückt, der Göttlichkeit teilhaftig zu werden. Wenn daher das Pneuma als *ἅγιον* bezeichnet wird, so setzt das voraus, daß dasselbe Prädikat auch auf den Menschen anwendbar ist; die Formel konnte somit erst gebildet werden, als *ἅγιος* eine subjektive Bedeutung erhalten hatte.

Eine solche Verwendung des Wortes ist im heidnischen Griechentum erst spät und ganz vereinzelt anzutreffen. In der sog. Mithrasliturgie heißt es S. 4, 22 Diet.: 'Επεὶ μέλλω κατοπτεῦειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γενηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος . . . ἀθανάτῳ πνεύματι . . ., ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιασμασι, ἁγίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως. Dieterich übersetzt: „Durch heilige Weihen gereinigt, da unter mir steht auf ein kleines rein die menschliche Seelenkraft<sup>1)</sup>.“ Das Wort *ἅγιος* bezeichnet hier das, was sonst der Grieche durch *ἁγνός* ausdrückt: die religiöse Reinheit, deren Besitz zum Begehen heiliger Handlungen erforderlich ist.

Hier liegt nun der Verdacht sehr nahe, daß wir in den späten hellenistischen Synkretismus eingedrungene Termini des Judentumes vor uns haben<sup>2)</sup>. Greifbar wird der jüdische Einfluß bei einem anderen Zeugnis eines subjektiven *ἅγιος*, das der gleichen religiösen Sphäre angehört. Das Gebet, das den ersten Traktat des hermetischen Corpus, den Poimandres, beschließt, endet mit den Worten (S. 338 Z. 16 Rtzst.): Εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας

<sup>1)</sup> Korrekter wohl: „da meine menschliche Seelenkraft auf kurze Zeit als eine heilige verharret“; ὑφίστασθαι bedeutet in derartigen Wendungen einfach *bestehen*; vgl. z. B. Plut. Cic. c. 10: 'Εν δὲ τῇ 'Ρώμῃ μηδεμιᾶς ὑφεστώσης πρὸς τοὺς νεωτερίζοντας ἀξιόμαχον δυνάμεως. (Besonders ist zu beachten, daß das Wort in der LXX stets „standhalten, ertragen“ bedeutet. Die Bedeutung der Präposition wird jedenfalls kaum noch empfunden.)

<sup>2)</sup> An einer zweiten Stelle der Mithrasliturgie ist das zweifelhaft; S. 12, 22: Αἱ ἁγίωταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων („Die Lehre von den vier Säulen ist ägyptisch“ Dieterich Mithraslit.<sup>2</sup> S. 71).

αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Reitzenstein gibt Poimandres S. 15 Anm. die Möglichkeit eines Einwirkens der Septuaginta auf derartige Texte prinzipiell zu, dagegen bestreitet er GGN 1910 (phil. hist. Kl.) S. 329, daß sich in dem Schlußgebet des Poimandres Christliches oder Jüdisches finden lasse. Es ist gewiß nicht daran zu denken, das ganze Gebet für jüdisch oder christlich zu erklären (Reitzenstein weist l. c. seine Priorität gegenüber einer christlichen Fassung nach), aber bei Einzellern ist doch die Herkunft aus dem Judentum unverkennbar.

Das Gebet beginnt mit einem dreimaligen Trishagion. Die Rolle, die das Dreimalheilig in der jüdischen Literatur spielt, ist bekannt; vgl. z. B. Js. 6, 3: "Ἄγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ; Apoc. 4, 8: "Ἄγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Daß es von hier aus in die niederen Schichten des heidnischen Hellenismus drang<sup>1)</sup>, lehrt Heim *Incant. mag.* nr. 60: KKK = קקק = קדש קדש קדש = ἅγιος ἅγιος ἅγιος.

Zu ἐνδυνάμωσόν με Z. 13 bemerkt Norden, Agnostos Theos S. 110, 2: „Dieses in den LXX und im NT öfters vorkommende Wort war also auch in diese Kreise eingedrungen.“

Das εὐλογητός, das unsere Stelle einleitet, ist wieder ein bekannter Terminus jüdischer Lobpreisung; vgl. Gen. 9, 26: Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σήμ.

Dem συναγιάζειν nun pflegt man in Verkennung der Tatsache, daß es sich um ein aus der LXX zu erklärendes Wort handelt, eine willkürliche, sicher nicht richtige Deutung zu geben. Reitzenstein bemerkt im Apparat zu Z. 16/17: „συναγιάζειν σοι: ἅγιος sein wie du“; eingehender führt er GGN l. c. S. 328 aus: „... weil so sein Geist und Gottes Geist Eins geworden sind, kann er auch glauben und verkünden, daß er in Gott eingeht und eingehen kann. Das ist ein συναγιάζειν mit Gott

<sup>1)</sup> Daß die Fluchtafeln von der jüdischen bzw. christlichen Religion stark beeinflusst sind, ist bekannt. Sie verwenden das Wort ἅγιος in typischen Wendungen der LXX; z. B. Audoll. nr. 271, 1 (Hadrumetum, 3. Jhd. n. Chr.): *Horcizo se daemonium pneum. . . to onomati to agio* Ἀωθ | Ἀβ[α]ωθ, τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραάν; vgl. Z. 20. IG XIV 859 (Puteoli): "Ἄγιον ὄνομα Ἰαω, Ἥλ, Μιχαήλ, Νεφθώ; BGU III nr. 856 (heidn. Amulett, 3. Jhd.): Ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἁγίου ὀνόματος θεραπεῦσαι τὸν κτλ.; Audoll. nr. 187 Z. 54: Ἐξορκίζω ὑμᾶς ἅγιοι ἄγγελοι καὶ ἅγια ὀνόματα; ebd. nr. 155 B. v. 19: [Ὅτι ὀρκίζω] ὑμᾶς ἁγ[ίους ἀν]- γέλους καὶ ἀρχανγέλους.



(das Wort ist gebildet wegen des immer wiederholten ἅγιος εἰ), und der Prophet, der durch den Empfang des νοῦς zu dem Gottesmenschen geworden ist, hat dazu die Kraft von Gott empfangen<sup>1)</sup>.“

Der Wortbildung nach könnte συναγιάζειν die von Reitzenstein vertretene intransitive Bedeutung *heilig sein zusammen mit* sehr wohl haben; dagegen erscheint sie als singuläre Ausnahme von der sonst allein nachweisbaren faktitiven Verwendung des Wortes bedenklich, und im Zusammenhang der Stelle ist sie nicht möglich. Gott hat seinem Menschen die volle Machtbefugnis, τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν (Reitzenstein muß den eigentlichen Sinn dieser Worte ignorieren, um nicht in Widersprüche zu geraten), zum συναγιάζειν verliehen — wieso das nötig gewesen sein sollte, damit der Betende die Eigenschaft der Heiligkeit erlangen konnte, ist nicht einzusehen. Erinnerung man sich dagegen, daß das Wort ἐξουσία in der jüdischen Apokalyptik ein profaner Redeweise<sup>2)</sup> entlehnter Terminus technicus für die Belehnung des Messias mit der Stellvertretung Gottes ist<sup>3)</sup>, ferner daß auch der Inspirierte des Poimandres als Prophet seines Gottes auftritt (c. 27ff.), so wird man auf folgende Erklärung der Stelle geführt: Gott, der selbst nach der aus Judentum und Christentum bekannten Anschauung den Menschen heiligt<sup>4)</sup>, überträgt dem Hermes die Befugnis,

<sup>1)</sup> Ähnlich schon Marsilius Ficinus: *Tuus homo sanctificari tecum vult*. Wie Reitzenstein auch Norden *Agnostos Theos* S. 110, 2 Fridrichsen S. 48, 2 W. Staerk, *Neutest. Zeitgesch.* I<sup>3</sup> 1912 S. 96.

<sup>2)</sup> Vgl. Aristot. *Eth. Nic.* I p. 1095b 21: Πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν τῷ Σαρδαναπάλῳ; Diod. 14, 113: Ἡ ὑπατική ἐξουσία.

<sup>3)</sup> Dan. LXX 7, 14: Ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται; V. 27: Καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων . . . ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου. Die Wendung wird in der Offenbarung des Johannes auf den mit messianischen Zügen ausgestatteten Antichrist übertragen: 13, 4: καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ. Ähnlich V. 7; V. 12 von einem zweiten Tier: Καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ.

<sup>4)</sup> LXX Ex. 31, 13: Ἐγὼ κύριος ὁ ἁγιάζων ὑμᾶς (kehrt wieder Lev. 20, 8ff. 22, 9ff. Ez. 10, 12) Num. 8, 17: Ἁγιάσα αὐτοὺς ἐμοί; Ze. 1, 7: Κύριος . . . ἡγίακε τοὺς κλητοὺς αὐτοῦ; Jer. 1, 5: Πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγιάκά σε; II Makk. 14, 37: Ἀγιε παντὸς ἁγιασμοῦ κύριε. NT: s. o. S. 92; insbes. Joh. 17, 17 Jesus betet zu Gott: Ἀγιάσον αὐτοὺς (scil. τοὺς ἀνθρώπους) ἐν τῇ ἀληθείᾳ.

ihn in seinem Werk zu unterstützen, mit ihm gemeinsam die Menschen zu heiligen. Eben hatte der Prophet gebetet (Z. 13ff.): Ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πλήρωσόν με> τῆς χάριτος ταύτης, <ἴνα> φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ τοὺς ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. Mit der χάρις ist die ἐξουσία, mit dem φωτίζειν das ἀγιάζειν identisch<sup>1)</sup>.

Wenn man gelegentlich in Zauberpapyri auf die Formel ἅγιον πνεῦμα stößt<sup>2)</sup>, so wird man das nun als Erscheinung jüdischen Einflusses ansehen müssen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Den Sinn der Stelle gibt Norden l. c. S. 111, 1 trotz Ausgehens von der traditionellen Erklärung des συναγιάζειν richtig wieder: *will dein Evangelium verkünden*. — Poim. c. 2f. S. 329 Z. 6 8 liest man die ungriechische Wendung φημι ἐγώ. Mir ist derartiges aus dem Syrischen bekannt; z. B. Mc. 14, 18: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν lautet in der syrischen Übersetzung: *Amen amar 'nā lakkōn*; Wort für Wort ins Griechische übertragen: ἀμὴν λέγω ἐγώ ὑμῖν. Wenn sich im Ägyptischen nichts Ähnliches findet, würde man in dem φημι ἐγώ wohl einen Semitismus zu sehen haben.

<sup>2)</sup> Wessely l. c. S. 146 Z. 243: Δεῦρό μοι ἐν τῇ ἀγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — Es ist zu beachten, wie spärlich das subjektive ἅγιος im synkretistischen Heidentum vertreten ist. Selbst in den Zauberpapyri kommt es kaum vor (Groß. Pariser Pap. 870: Τῆς ἁγίας μου φωνῆς ist die einzige mir außer den oben angeführten bekannt gewordene Stelle), was um so bemerkenswerter ist, als das objektive ἅγιος unbedenklich aus der jüdisch-christlichen Religion übernommen wird (z. B. l. c. 1233: Ἰησοῦς π Χριστὸς π ἅγιος; 3071: Ὁρκίζω τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱερόσολύμῃ . . . τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ ἰαεω; Pap. Mimaüt 263: Ἐπικαλοῦμαι σου τὸ ἅγι[ον] ὄνομα πάντοθεν ὃ γεννήσας ἐκ πλάσματος ἄνθρωπον ἐμπνέσας πνεῦμα. Weitere Belege in den Indices der Wessely'schen Ausgaben). — Über jüdischen und christlichen Einfluß in den Zauberpapyri vgl. Parthey Abh. Ak. Wiss. Berlin 1866 phil.-hist. Abh. S. 116, Wessely Denkschr. d. kais. Ak. Wien Bd. 36 (1888) II S. 35f. ebd. Bd. 42 (1893) Abh. 2 S. 11. — Übrigens scheinen auch die übrigen Stellen, an denen sich im Corpus Hermeticum ἅγιος findet, auf jüdisch-christlichen Einfluß hinzuweisen: I S. 329, 7 334, 1 Rtzst. ἅγιος λόγος; XIII (XIV) S. 346, 13 γνῶσις ἁγία.

<sup>3)</sup> Eine der jüdisch-christlichen analoge (vielleicht ihr entlehnte) subjektive Verwendung des Wortes ἅγιος vermag ich in der Literatur erst bei Themistios nachzuweisen. Or. VII 90d: Οὐ γὰρ σοὶ μόνον, ὦ βασιλεῦ, ἅγια προσήκει φρονεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πρὸς σε διαλεγομένοις ἅγια φθέγγεσθαι; or. VI 78a: Ὁμοπάτορες καὶ . . . ἐκ τοκέων ἁγιώτερων (dagegen I 26c: Νεώ τιος ἁγίου; XIII 180a: Ἀγιώτερα τρόποι, wie altgriech.). — Iulian, der doch eine christliche Erziehung genossen hatte und sich nicht scheut, den heidnisch-hellenistischen Wortgebrauch zu verwenden (s. o. S. 82), zeigt keinerlei Anklänge an das christliche ἅγιος. (Wie im Altgriechischen: or. V 159c: Τῆς θεοῦ τὸ ἀγιώτατον ἄγαλμα; VII 217c: Ὁρφεὺς ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς καταστήσάμενος (vgl. Demosth. 25, 11, o. S. 75) ep. 10 p. 379a: Τὸ ἀγιώτατον τοῦ θεοῦ τέμενος.)

Es ist nicht anzunehmen, daß die Verwendung des Wortes ἅγιος bei den ältesten Christen vom heidnischen Hellenismus aus beeinflußt worden ist — weniger deswegen, weil der dem christlichen analoge subjektive Gebrauch von ἅγιος, der sich hier findet, aus dem Judentum stammt, sondern weil er erst spät und sehr vereinzelt auftritt. Die merkwürdige Erscheinung, daß die Terminologie des Paulus aus dem Rahmen des Wortgebrauches der übrigen biblischen Schriften herausfällt, wird man demnach als Ergebnis einer innerhalb der jüdisch-christlichen Religion erfolgten Entwicklung auffassen müssen. Wenn die jüdischen Glaubensvorstellungen von einem Messias und vom heiligen Geist<sup>1)</sup>, mehr oder weniger von ähnlichen religiösen Anschauungen der Umwelt des Hellenismus beeinflußt, den reinen Monotheismus des AT in gewisser Weise zurückdrängten und an Stelle der Vorstellung des einen Gottes traten, so mußte der Terminus in einen neuen Zusammenhang treten, wie wir ihn bei Paulus konstatiert haben. Die weitere Entwicklung des Wortes im Christentum ist, wie schon bemerkt, aus einem Zurückgreifen auf die Septuaginta zu erklären.

Bestätigend kommt der Sprachgebrauch Philons hinzu, der aus echtgriechischer und jüdischer Terminologie resultiert. Er verwendet das Wort ἅγιος verhältnismäßig selten und stets in enger Anlehnung an Wendungen der LXX<sup>2)</sup>; außerordentlich häufig dagegen ist das Wort ἱερός, durch das er bisweilen ein ἅγιος der LXX ersetzt<sup>3)</sup>. Wichtig ist nun, daß er ἱερός überall da gebraucht, wo er sich in Wendungen, die der Sprache der Mysterien entlehnt sind, ergeht<sup>4)</sup>. De vita Mos. II 185 spricht

<sup>1)</sup> Über diese vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter<sup>2</sup> 1906 S. 452 ff.

<sup>2)</sup> Z. B. de op. mund. 89: Τὴν . . . ἡμέραν ἐβδόμην ἐσέμνυνεν ὁ πατήρ . . . ἁγίαν προσειπὼν; leg. all. II 56: Εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων; de sacr. Ab. 134: Οἱ Ἰσραὴλ πρωτοτόκοι ἐγένοντο ἅγιοι (Zitat v. Num. 3, 13) de fuga et inv. 213: Μεθόριος ἁγίων καὶ βεβήλων.

<sup>3)</sup> Er nennt das AT de op. mund. 77: Ἱεραὶ γραφαί, Cher. 124: Ἱεραὶ βιβλοὶ. — De op. mund. 123: Ἱερὰν ἐβδόμην; De vita Mos. II 70: Ὅρος ὑψηλότατον καὶ ἱερώτατον. Der echt griechische Gebrauch des Wortes scheint vorzuliegen De Cher. 94: Ἱερῶν τοῖς ἁγιωτάτοις προσπελάσασα; Quis rer. div. her. 75: Τῶν πανιέρων τεμενῶν τὸ ἁγιώτερον. De decal. 133 erinnert an Plato Crito 51a (o. S. 75).

<sup>4)</sup> Vgl. o. S. 42, 4.



er von einem ἱερώτατος θιάσος der Mysten; Moses, der für ihn ein Hierophant ist<sup>1)</sup>, aus dem das göttliche Pneuma spricht — dieses nennt er bemerkenswerter Weise nie ἅγιον<sup>2)</sup> — führt das stehende Epitheton ἱερώτατος<sup>3)</sup>; vgl. außerdem leg. all. III 219: Ὡ μύσται, παρεδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας; de Cherub. 42: Τοῖς τελετῶν ἀξίοις τῶν ἱερωτάτων μύσταις; 48: Ὡς ἱερά ὄντα μυστήρια; de spec. leg. I 296: Ἐπὶ τῆς ἱερᾶς λυχνίας (ähnlich § 298); 297: Ἡ τοῦ ἱερωτάτου φέγγους ἐν τοῖς ἀδύτοις αὐγῇ; 288: Τὸ ἱερὸν φῶς; vgl. leg. all. I 76, II 105, II 12 und 36 u. ö.: ἱερὸς λόγος. Das Wort ἅγιος dagegen findet sich nie in einem derartigen Zusammenhang<sup>4)</sup>. Das scheint darauf zu führen, daß den hellenistischen Mysterien jener Zeit eine der jüdisch-christlichen entsprechende Verwendung des Wortes fremd war.

Darf man diese Annahme als gesichert betrachten, so ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Beurteilung desjenigen Faktors, den wir bisher als gegebene Größe hingenommen haben: der Terminologie der Septuaginta.

Bekanntlich hat Deißmann in zahlreichen Arbeiten gezeigt, daß man in der griechischen Übersetzung des AT ein Denkmal der hellenistischen Vulgärsprache, der Koine, zu sehen habe; abgesehen von gewissen durch allzu wörtliche Übersetzung hervorgerufenen Sprachwidrigkeiten läßt er Unterschiede gegenüber dem Profangriechisch nicht gelten, vor allem nicht hinsichtlich des Wortschatzes: die Worte, die man bisher, weil in der klassischen Literatur nicht vorkommend, als „biblisch“ anzusehen pflegte, ließen sich restlos aus den hellenistischen Papyri belegen. Zu dieser Theorie stimmt nun

<sup>1)</sup> Vgl. De migr. Abr. 14.

<sup>2)</sup> Dagegen de virtut. 135: Τὴν ἱερωτάτην πνεύματος φύσιν.

<sup>3)</sup> Vgl. o. S. 96, 2; außerdem leg. all. III 185 de virt. 175 u. ö.

<sup>4)</sup> Wenn Clemens Alexandrinus an einer Stelle, wo er „die Seligkeit des Christentums mit den Ausdrücken der Mysteriensprache schildert“ (Anrich Das antike Mysterienwesen S. 120), das Wort ἅγιος gebraucht, so beweist das natürlich nichts; Protr. 12, 120: Ἀδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἑπ-, ὁπτεῦσας ἅγιος γίνομαι μουόμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος κτλ. Anrich bemerkt l. c. richtig, daß man ein gleich darauf vorkommendes σφραγίζειν nicht auf Grund dieser Stelle der heidnischen Mysteriensprache zuweisen dürfe. Es ist also nicht richtig, wenn Fridrichsen S. 48, 2 bemerkt, man könne aus diesem Zeugnis entnehmen, „die Mysten selbst würden durch die Vergottung ἅγιοι“.

unsere Feststellung nicht, daß eine auch dem hellenistischen Griechisch völlig fremde Verwendung des Wortes ἅγιος und sogar Neubildungen ausschließlich der jüdisch-christlichen Sakralsprache angehören.

Indessen hat die Deißmannsche Ansicht eine sehr wesentliche Modifikation durch einen Aufsatz Martin Flashars<sup>1)</sup> erfahren. Hiernach stimmt der Wortschatz der LXX allerdings formell mit dem der heidnischen Koine überein; inhaltlich dagegen haben nicht selten Veränderungen im Sinne einer Judaisierung der Wortbedeutung stattgefunden, hervorgerufen in erster Linie durch das Streben der Übersetzer, eine hebräische Vokabel stets durch das gleiche griechische Wort wiederzugeben: dieses, das mit seinem hebräischen Äquivalent ursprünglich nur in der Hauptbedeutung übereinstimmte, mußte allmählich auch dessen ihm von Hause aus fremde Nebenbedeutungen annehmen.

Ein derartiger Vorgang muß auch dem ἅγιος der LXX das eigentümliche Gepräge eines Bedeutungslehnwortes verliehen haben. Es entspricht in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle einem קדש des Originals<sup>2)</sup>, das einen außerordentlich reichen Bedeutungsinhalt aufweist, der zwischen *tabu* und *rein*, zwischen objektiver und subjektiver Verwendung variiert<sup>3)</sup>, ganz in derselben Weise wie wir das an dem entsprechenden

<sup>1)</sup> *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XXXII 1912 S. 81ff. 161ff. 241ff. (s. bes. S. 95 und 103ff.).

<sup>2)</sup> Die Fälle, wo ἅγιος einem anderen Worte als קדש entspricht, sind sehr selten und für uns belanglos (Aufschluß hierüber gibt die Konkordanz v. Hatch-Redp. s. vv. ἅγιος usw.). Ebenfalls selten sind die Stellen, an denen קדש nicht durch ἅγιος übersetzt ist; die wichtigsten s. u.; meist handelt es sich um freie Wiedergabe des Sinnes (z. B. Is. 5, 16: Δοξασθήσεται ἐν δικαιοσύνῃ; Mich. 3, 5: "Ἡγειραν ἐπ' αὐτὸν πόλεμον). Die Bezeichnung von Anhängern unzüchtiger heidnischer Mysterien als קדש (Baudissin S. 78) wird stets umschrieben (Gen. 38, 21 u. 22, Dt. 23, 17 (18) πόρνη, πορνεύων; Dt. 23, 18 τελεσκομενος; Hes. 4, 11 τετελεσμένοι).

<sup>3)</sup> Über die Bedeutung von קדש im AT insbes. Wolf Graf Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* II, 1 1878 Fridrichsen S. 4—32. Folkloristisches bei W. R. Smith, *Religion of the Semites* 1894 S. 446ff. — Wichtiger ist es für uns festzustellen, daß den Übersetzern קדש in den beiden Extremen seiner Bedeutung bekannt war, wie die Wiedergabe einerseits durch ἅγιος (s. nächste Anm.), andererseits durch ἄγνός und καθαρός zeigt.

Wort der Übersetzung beobachtet haben. ἅγιος konnte mit קדש gleichgesetzt werden, da es mit ihm die Bedeutung *heilig*, *tabu*<sup>1)</sup> und die Anwendung auf die Gottheit und auf kultische Objekte gemein hatte; die stehende Verwendung für das alttestamentliche *heilig* mußte dann die Erweiterung seines Bedeutungsinhaltes und -umfanges zur Folge haben, die dem Wortgebrauch der LXX zugrunde liegt.

Nach der Ansicht Flashars würde sich dieser Vorgang innerhalb der Übersetzung der Septuaginta vollzogen haben. Als Anzeichen einer fortschreitenden Annäherung an קדש könnte man es ansehen, wenn das hebräische Wort in den älteren Teilen da, wo der Übersetzer (*rituell*) *rein* verstand, mitunter durch ἅγιος oder καθαρός wiedergegeben wird<sup>2)</sup>, während später auch bloße physische Reinigung durch ἀγιάζειν bezeichnet werden kann<sup>3)</sup>. Andererseits wird ἅγιος schon im Pentateuch im Gegensatze zu seiner altgriechischen Bedeutung für קדש auch an Stellen gesetzt, wo dieses vom Menschen gebraucht wird und religiöse Reinheit wenigstens *implicite* bezeichnet<sup>4)</sup>; das weist in Verein mit der Tatsache, daß schon in den ältesten Teilen die Differenzierung der Übersetzung von קדש eine äußerst geringfügige ist, die Gleichung ἅγιος: קדש somit schon

<sup>1)</sup> Man hat bisher nicht mit Sicherheit feststellen können, welches die ursprüngliche Bedeutung von קדש ist (s. Fridrichsen S. 29). Die Gleichsetzung mit ἅγιος zeigt, daß die Juden, die sie vornahmen, als Hauptbedeutung von קדש die eigentliche Bedeutung des griechischen Wortes, d. h. *tabu* (vielleicht mehr oder weniger verblaßt) empfanden. (Die Gleichsetzung von ἅγιος und קדש auf das Bestreben zurückzuführen den in heidnischer Kultsprache gebräuchlichen Terminus ἱερός zu vermeiden (s. Fridrichsen S. 41), ist von vornherein unmöglich: ἅγιος war ebensogut ein heidnischer Terminus, wenn auch weniger häufig vorkommend; zudem scheut sich die LXX nicht, spezifisch heidnische Worte wie ἱερεὺς oder κύριος zu gebrauchen.)

<sup>2)</sup> Ἄγιος zuerst Ex. 19, 10: Καὶ ἁγιάσω αὐτοὺς σήμερον καὶ αὐριον (pi.); Num. 11, 18: Ἀγιάσαθε εἰς αὐριον (hithp.); καθαρός Num. 5, 17: Καὶ λήψεται ὁ ἱερεὺς ὕδωρ καθαρὸν ζῶν. Über Jes. 65, 5 vgl. o. S. 87.

<sup>3)</sup> II Sam. 11, 4 (s. o. S. 86, 2). Doch muß man damit rechnen, daß es sich hier nur um eine mechanische Wiedergabe handelt. — Eine Entwicklung innerhalb der Septuaginta hat das Wort ἁγιασμα erfahren, das in Ex. und Lev. meist noch, wie die Wortbildung verlangt, *Weihung* bedeutet, später *geweihter Ort*, *Heiligtum* (Flashar 184, 1).

<sup>4)</sup> S. o. S. 86. — Schon Ex. 29, 33 36 für כפר (sühnen), Jer. 4, 11 für ברה (auslesen), Lev. 10, 14 für מרור (rein): Fridrichsen S. 39.



feststeht, darauf hin, daß die Gleichsetzung der beiden Worte erfolgt sein muß, bevor die ersten Schriften der LXX entstanden<sup>1)</sup>. Ausschlaggebend ist nun, daß sich schon im Pentateuch als Entsprechungen der Denominative des hebräischen Wortes (über diese Baudissin S. 54) die wichtigsten Ableitungen von ἅγιος vorfinden: ἁγιάζειν Gen. 2, 3 Ex. 13, 2 u. ö., Num. Dt.; ἁγίασμα Ex. 15, 17 u. ö., Lev. 16, 4 25, 5; ἁγιαστήριον Lev. 12, 4<sup>2)</sup>. Es hat nicht den Anschein, als seien diese Worte erst von den Übersetzern geprägt worden, denen man so korrekte Bildungen<sup>3)</sup> überhaupt kaum wird zutrauen wollen<sup>4)</sup>. Sie

<sup>1)</sup> Diese Möglichkeit zieht schon Fridrichsen S. 41 in Betracht.

<sup>2)</sup> Später treten hinzu ἁγιαμός (Jd. 17, 3 Jer. 6, 16 u. ö., offensichtlich als Ersatz für das in Ex. und Lev. allein vorkommende ἁγίασμα gebildet, nachdem dieses seine ursprüngliche Bedeutung *Weihung* verloren hatte, s. o. S. 105, 3); ἁγιασμένη Ps. 29, 4; ἁγίως II Makk. 15, 2; ἁγιαστεία IV Makk. 7, 9 (v. l. ἁγιατεία).

<sup>3)</sup> Vgl. ἁγιάζειν mit ἁγνίζειν (über -ιάζειν als Dissimilation aus \*-ἁγνίζειν s. Debrunner § 252), ἁγίασμα mit ἁγνισμα, ἁγιασμός mit ἁγνισμός, ἁγιαστήριον mit ἁγνιστήριον, ἁγιασμένη mit ἁγνισμένη, ἁγίως mit ἁγνιώς, ἁγιαστεία mit ἁγνιτεία.

<sup>4)</sup> Flashar ist wie Deißmann der Überzeugung, daß formell der Wortschatz der LXX gegenüber dem der heidnischen Koine keine Veränderungen erlitten habe; er bemerkt S. 184, 1, ἁγίασμα sei „bis jetzt“ noch ein Septuagintawort. Auch was die Wortbedeutung anlangt, ist er noch verhältnismäßig zurückhaltend; er führt S. 101 aus: „Freilich waren einzelne Worte außerhalb der Septuaginta nicht zu belegen. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Die Septuaginta ist vorläufig das umfangreichste Denkmal der ägyptischen Koine; so ist es durchaus nicht verwunderlich, daß sich manche Wortbedeutungen, ja sogar Worte, vorläufig nur in ihr belegen lassen. Wortbedeutungen, die sich als Ergebnis einer innergriechischen Sprachentwicklung verstehen lassen, wird man im allgemeinen als vulgärgriechisch bezeichnen dürfen.“ Man könnte nun geltend machen, daß sich ἅγιος ebenso gut wie ἁγνός zu der subjektiven Bedeutung „rein“ innerhalb der griechischen Sprache entwickeln und in Zusammenhang damit Ableitungen produzieren konnte; geschah dies in den hellenistischen Mysterien (etwa in Verknüpfung mit der hier sehr häufigen Epiklese ἅγιος), so könnte man das vollständige Fehlen von Belegen darauf zurückführen, daß wir ältere Liturgien dieser Kulte nicht haben; man würde dann das ἅγιος des Poimandres und der Mithrasliteratur von selbständiger heidnisch-hellenistischer, nicht von jüdischer Sakralterminologie abhängig machen müssen. Indessen bleibt auch hierbei auffällig, daß der Terminus nicht in den allgemeineren Sprachgebrauch, den wir aus den Papyri doch leidlich vollständig kennen, übergegangen ist, wenn er in den hellenistischen Kulte des Heidentums eine solche Rolle wie im Judentum spielte; ferner daß er bei Philon und anderen nirgends unter den

müssen vielmehr schon vorher in der Sprache der Diaspora, zugleich mit der Erweiterung der Bedeutung von ἅγιος, entstanden sein. Es ist von vornherein wahrscheinlich, ja selbstverständlich, daß in dem Augenblick, als das Griechische die Muttersprache der in der Diaspora lebenden Juden wurde und die Beherrschung des Hebräischen zu schwinden begann, eine Umsetzung der wichtigsten religiösen Begriffe des Judentums aus hebräischer in griechische Terminologie einsetzte, sei es aus Bedürfnissen des gemeinsamen Gottesdienstes, sei es im privaten Leben zwecks Erbauung des Einzelnen. Der im Zentrum israelitischer Religiosität stehende Heiligkeitsbegriff mußte einer der ersten sein, die der Jude in seiner neuen Sprache zum Ausdruck brachte; die Art, wie die Übersetzer der LXX das Wort verwenden, läßt darauf schließen, daß schon, bevor durch ihre Tätigkeit eine spezifisch jüdisch-griechische Sakralsprache geschaffen wurde, sich durch einen

---

der Mysteriensprache entlehnten Wendungen begegnet; auch ist zu bemerken, daß im Heidentum eigentlich kein Bedürfnis vorlag, einen neuen Terminus für *weihen* oder *reinigen* zu schaffen, da für ersteres ein καθιερώ, für letzteres ἁγνίζω noch im Hellenismus existierten.

Der Bemerkung Flashars (S. 245, 2), die Verwendung von τὸ ἅγιον im Sinne von *Heiligtum* beruhe auf dem bewußten Streben, das heidnische τέπος zu vermeiden, kann ich nicht beipflichten. Die LXX tragen, wie schon bemerkt, sonst nicht Bedenken, Ausdrücke der heidnischen Kultsprache zu gebrauchen; die Ausnahme bei τὸ ἅγιον findet eine ausreichende Erklärung, wenn man annimmt, daß man, als die Übersetzung sich einbürgerte, das hebräische מִקְדָּשׁ noch voll als Eigenschaftsbezeichnung empfand; zudem kann es sich auch um eine einfach stereotype Wiedergabe handeln. Übrigens gibt Flashar selbst an, daß die LXX das Wort schon vorfanden (Ditt. or. 56, 59; s. o. S. 81).

Ebensowenig ist die Vermutung O. Weinreichs (l. c. o. S. 81, 1) richtig, wenn Lukian den Pythagoreer Arignotos von seinen Freunden mit τέπος anreden lasse, so geschehe das, „*ut verbum hellenisticum vitaret*“. Erstens ist ἅγιος in dieser Bedeutung, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, nicht verbum hellenisticum, sondern iudaicum (anders bei der Epiklese Epikurs, die Weinreich hiermit zusammenzubringen scheint; s. o. S. 82); und dann ist die Stelle auch ohne eine derartige Annahme voll verständlich: Lukian gebrauchte einfach die im vulgärhellenistischen wie im klassischen Griechisch gleich übliche Anwendung des Wortes τέπος auf den Menschen in der Bedeutung „göttlich“ (s. o. S. 96 mit Anm. 2 über den hellenistischen Wortgebrauch).

Prozeß von der Art des eben konstruierten in der Diaspora eine nicht nur inhaltlich, sondern auch formell von der heidnisch-hellenistischen unterschiedene Terminologie gebildet hatte<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Schon um 400 v. Chr. existierte in Ägypten eine religiös organisierte, damals noch aramäisch sprechende Diaspora: W. Staerk, Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Ägypten, Beiheft zur Orientalist. Literatur-Zeitung II 1908 S. 1 ff.

## Register

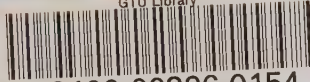
*āgas* ai. 18 ff.  
 ἀγής 14. ἀγής 30.  
 ἅγιος 22. 72 ff.; οἱ ἅγιοι 92, 1. 94.  
 ἀγιστεύω, ἀγιστεία, ἀγιστός 60 f.  
 ἁγνός 37 ff.; Ableitungen 44; ἁγνεύω  
 16, 1; ἁγνίζω 48 f.; ἁγνότης 50 ff.;  
 ἁγνο- und -αγνο- in Eigennamen  
 69 ff.  
 ἅγιος 13. 18 ff.  
 ἅζεσθαι 7 ff. 22.  
 ἁναγής 20, 3.  
 „Bibelgriechisch“ 103 f.  
 Eid 31. 43.  
 ἑναγής 18 ff.; ἑναγίζω 33.  
 ἐξαγίζω, ἐξαγιστος 31.  
 εὐαγής 14. 17.  
 Fluch 28, 2. 30.  
 ἱερός 45, 1. 59, 1. 61. 68. 96, 2. 102, 3.  
 103.  
 καθαγίζω 32.  
 καθαρός, καθαίρω 46.

Ker 24.  
 Mordsühne 51.  
 ὁσιος 58, 2.  
 παναγής 15. 21 f.  
 πνεῦμα ἁγιον 95 ff.  
 φαρμακός 29.  
*qadōš* hebr. 86, 2. 104 ff.  
 Reinheit, kultische 22 ff. 26. 45. 53 ff.  
 84 ff.  
 Religiosität bei Euripides 64 f.; bei  
 Pausanias 76 f.  
*sacer* 29.  
 Scheu, religiöse 5 ff. 38 ff. 72 ff. 84 ff.  
 σέβομαι 9 f. 22.  
 σεμνός 68 f.  
*yaj* ai. und Ableitungen 10 ff.

Aeschylus Sept. 753 ... 41.  
 Euripides Heraclid. 1011 ... 58.  
 Ilias Q 480 ff. ... 50 ff.  
 Poimandres I 1 p. 338 Rtzst. ... 98 ff.



GTU Library



3 2400 00396 0154

# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE U. VORARBEITEN

H. Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03 . . . . .	(I)	5.—
H. Greßmann: Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. '03 . . . . .	(II 1)	—,75
L. Ruhl: De mortuorum iudicio. '03 . . . . .	(II 2)	1.80
L. Fahz: De poetarum Romanorum doctrina magica. '04 . . . . .	(II 3)	1.60
G. Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05 . . . . .	(II 4)	2.80
C. Thulin: Die Götter des Martianus Capella u. der Bronzeleber v. Piacenza. '06 . . . . .	(III 1)	2.80
W. Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. '07 . . . . .	(III 2)	4.40
F. Pradel: Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte d. M.-A. '07 . . . . .	(III 3)	4.—
H. Schmidt: Veteres philosophi quomodo indicaverint de precibus. '07 . . . . .	(IV 1)	2.—
A. Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei. '08 . . . . .	(IV 2)	7.50
Ph. Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. '08 . . . . .	(IV 3)	1.80
F. Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. '09/12 . . . . .	(V 1/2)	24.—
E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. '10 . . . . .	(VI)	8.50
W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. '08 . . . . .	(VII 1)	4.80
G. Appel: De Romanorum precationibus. '09 . . . . .	(VII 2)	7.—
J. Tambornino: De antiquorum daemonismo. '09 . . . . .	(VII 3)	3.40
O. Weinreich: Antike Heilungswunder. '09 (VIII 1). Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitung.		
E. Schmidt: Kultübertragungen. '10 . . . . .	(VIII 2)	4.40
E. Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. '10 . . . . .	(VIII 3)	5.20
Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10 . . . . .	(IX 1)	5.—
K. Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10 . . . . .	(IX 2)	3.50
J. Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11 . . . . .	(IX 3)	3.80
A. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. '11 . . . . .	(X)	15.—
O. Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griech., mit e. Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei andern Völkern. '11 . . . . .	(XI 1)	2.60
J. Pley: De laeae in antiquorum ritibus usu. '11 . . . . .	(XI 2)	3.60
R. Perdelwitz: Die Mysterienreligion u. d. Problem d. I. Petrusbriefes. '11 . . . . .	(XI 3)	3.60
J. v. Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. '12 . . . . .	(XI 4)	17.—
R. Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12 . . . . .	(XII 1)	7.20
I. Scheffelowitz: Schlingen- u. Netzmotiv i. Glaub. u. Brauch d. Völker. '12 . . . . .	(XII 2)	2.40
F. Kutsch: Attische Heilgötter und Heilheroen. '13 . . . . .	(XII 3)	4.80
C. Clemen: Einfluß d. Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum. '13 . . . . .	(XIII 1)	Fehlt
E. Küster: Die Schlange in der griech. Kunst und Religion. '13 . . . . .	(XIII 2)	6.50
K. Latte: De saltationibus Graecorum capita quinque. '13 . . . . .	(XIII 3)	4.—
K. Linck: De antiquiss. veterum, quae ad les. Naz. spectant, testimoniiis. '13 . . . . .	(XIV 1)	4.—
J. Köchling: De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13 . . . . .	(XIV 2)	3.40
I. Scheffelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer. '14 . . . . .	(XIV 3)	2.40
G. Lej. Dirichlet: De veterum macarismis. '14 . . . . .	(XIV 4)	2.50
M. Jastrow jr.: Babyl.-Assyr. birth-omens and their cult. significance. '14 . . . . .	(XIV 5)	3.20
A. Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14 . . . . .	(XV 1)	10.—
K. Wyß: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14 . . . . .	(XV 2)	2.50
F. Schwenn: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15 . . . . .	(XV 3)	7.—
O. Weinreich: Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Gesch. d. Zahlen. '16 . . . . .	(XVI 1)	6.—
O. Casel: De philosophorum Graecorum silentio mystico. '19 . . . . .	(XVI 2)	18.—
C. Clemen: Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion. '20 . . . . .	(XVII 1)	40.—
J. Schmitt: Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21 . . . . .	(XVII 2)	18.—
H. Vordemfelde: Die altgerman. Religion in den deutschen Volksrechten (XVIII) i. Druck		
G. Goldschmidt: Heliodori carmina quattuor ad *fidem codicis Casselam, und:		
R. Reitzenstein: Alchemistische Lehrschriften u. Märchen bei den Arabern. (XIX 2) i. Druck.		

Zu den Preisen kommen noch die jeweilig gültigen Verlags-Teuerungszuschläge.

Hubert & Co. G.m.b.H. Göttingen

19.2

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON  
LUDOLF MALTEN-BRESLAU UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

————— XIX. BAND 2. HEFT —————

# HELIODORI CARMINA QUATTUOR AD FIDEM CODICIS CASSELANI

EDIDIT

GÜNTHER GOLDSCHMIDT

## ALCHEMISTISCHE LEHRSCRIFTEN UND MÄRCHEN BEI DEN ARABERN

VON

RICHARD REITZENSTEIN



VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1923

~~82~~  
~~R 279~~  
v. 1912





# HELIODORI CARMINA QUATTUOR AD FIDEM CODICIS CASSELANI

EDIDIT

GÜNTHER GOLDSCHMIDT

---

## ALCHEMISTISCHE LEHRSCHRIFTEN UND MÄRCHEN BEI DEN ARABERN

VON

RICHARD REITZENSTEIN

MIT UNTERSTÜTZUNG DER  
NOTGEMEINSCHAFT DER DEUTSCHEN WISSENSCHAFT



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1923

BL  
25  
K 38  
v. 1912

208

~~1912~~

**RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE  
UND VORARBEITEN**

**BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON**

**LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH**  
IN Breslau                      IN Tübingen

**XIX. BAND 2. HEFT**

95 B1842

HELIODORI CARMINA QUATTUOR  
AD FIDEM CODICIS CASSELANI

EDIDIT

GÜNTHER GOLDSCHMIDT





PATRI CARISSIMO

RICARDO PIETSCHMANN

CHRISTIANO JENSEN

MODERATORIBUS BENIGNISSIMIS

SACRUM



## Praefatio

Neoplatonicos philosophos, qui ne e patria expellerentur, fidei Christianae se dederant, artem alchemisticam vel sacram apud Aegyptios et Syros florentem diligentissime coluisse atque propagasse brevi dissertatiuncula demonstravit Reitzenstein<sup>1)</sup>, cum Olympiodorum et Stephanum philosophos alchemisticam quoque artem professos esse et florilegia alchemistica composuisse Usenero<sup>2)</sup> oblocutus evinceret atque haec eorum studia Justiniano regnante incepisse, Heraclii temporibus maxime viguisse doceret. Praetermisit autem testimonium gravissimum e Photii bibliothecae codice 170 repetendum, quod Reinesius medicus ille Altenburgensis etiam novit<sup>3)</sup>. Ubi opus multorum librorum descriptum invenimus, in quo volumina quinque continente fides Christiana haud paucis testimoniis e sacris libris Graecorum, Persarum (Zoroastris), Thracum (Orphei?), Aegyptiorum (Hermetis videlicet), Babyloniorum, Chaldaeorum, Latinorum denique excerptis inlustrabatur et fulciebatur. Stobaei simile fuisse dixeris, si diligentius Photii verba perlustraveris. Vides philosophum Christianum Damascii fere vel Iamblichi rationes sequentem, qui teste Photio *Κωνσταντινούπολιν ᾔκει . . . καὶ μετὰ τοὺς Ἡρακλείου χρόνους τὸν βίον διήνηεν*. Qui si inter testes Zosimum quoque alchemistam prodire iubet, vides eius dicta eodem apud illum loco fuisse quo oracula Chaldaica Orpheiue Thracis versus apud ipsum erant et apud Proclum prioresque philosophos fuerant. Philosophia igitur iam

<sup>1)</sup> Zur Geschichte der Alchemie und des Mysticismus, Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1919.

<sup>2)</sup> De Stephano Alexandrino Hermanni Useneri commentatio Bonnae, 1880.

<sup>3)</sup> Cf. eius praefationem in cod. Goth.: apud Fabricium Lib. VI cap. 8 pag. 754.



aut in famulatu erat ecclesiae — vides enim quantum intersit inter Clementem aut Originem et huius florilegii auctorem aut personatum illum Dionysium Areopagitam — aut avaritiae imperatorum inservire se posse gloriabatur et evanescente vero humanitatis studio ad fraudes inhonestasque praestigias confugit. Quin ne renascente quidem post infimae barbariae saecula ipsius Platonis studio res mutatur: ipse Psellus cum Hermetis Trismegisti scripta et oracula illa Chaldaica tum sacram alchemistarum artem resuscitare conatur et apud principes ut olim mathematicus ita iam alchemista dominatur.

Ad Byzantinos, quos appellamus, redeo. Heraclium qui sequuntur imperatores non minus sacrae arti favent. Quorum uni Theodorus quidam, Stephani ut videtur discipulus, novam Alchemistarum syllogen confecit, unde manavit codex celeberrimus Marcianus 299 (cf. Reitzenstein p. 6), alteri, Theodosio scilicet tertio anno 716—717 p. Chr. n. regnanti, Heliodorus quidam, quem et ipsum Stephani vestigia secutum esse viri docti dicebant, quattuor carmina isagogica misit, quae postea in Theodori syllogam recepta sunt (cf. Reitzenstein p. 28). Quibus e carminibus paucos versus Reitzenstein delibavit. Namque et demonstrare auctorem novisse duos Theophrasti codices, quorum alter *φυσικὰς δόξας* continebat, et attentos facere in animo habebat viros doctos, ut, quanto studio et quanta cupiditate alchemistae sacris se occultis dedissent vel potius quam abunde vocibus, notionibus arcanisque mysticis essent usi, observarent. Idem in libris, qui inscribuntur *Hellenistische Mysterienreligionen*<sup>2</sup>, Leipzig und Berlin 1920 p. 164sq. et *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921 p. 6sq., haud parvi momenti illos scriptores veterum litteras perscrutantibus esse dictitavit. Nam licet nugae ineptiasque proferant illi viri, tamen iis, qui totos se in historia philosophiae religionumque exquirenda collocant, ne mediocria quidem testimonia spernenda sunt. Et hauserunt alchemistae cum e Christianorum carminibus tractatibusque, tum e Novo Testamento, hauserunt etiam e mysteriis<sup>1)</sup> atque e philosophorum scriptis, sive ut doctos urbanosque viros se praeberent sive ut ipsorum artes novas, vanitates, fraudes verbis involverent decoris,

<sup>1)</sup> Ipsi templa visitabant: cf. Zosimum cod. G. p. 191<sup>a</sup>: *Ἐώρακα εἰς τὸ ἱερὸν Μέμφιδος ἀρχαῖον κατὰ μέρος κειμένην τινὰ κάμινον, ἣν οὐδὲ συνθῆναι εὖρον οἱ μύσται τῶν ἱερῶν.*

doctis, quasi veritati subiectis. Est igitur nostrum, praesertim cum erectos esse horum temporum philologos ad mysteria Graecorum describenda apertum sit, a praeceptis chemicis et a fictis simulatisque doctrinis et ab inanum verborum turba ea omnia secernere, quibus de veterum philosophorum sententiis aut de religionis moribus ritibusque instituamur.

Ita quattuor illa carmina commemorata et virorum studio doctorum a Reitzensteinio commendata edere atque retractare mihi proposui, etsi ipsius alchemiae artem non magis calleo quam qui ante me haec carmina tetigerunt. Edidit enim Fabricius vel potius Harlessius<sup>1)</sup> primum carmen ex apographo codicis Parisini valde corrupti. Reliqua tria Ideler in lucem revocavit<sup>2)</sup>, qui unde textum satis mendosum sumpsisset, non indicavit; rediisse codicem ad ipsum Marcianum sed iam collato altero eius apographo interpolatum et depravatum Reitzenstein demonstravit (p. 9). Denique fragmenta quaedam cuiusque carminis ex ipso Marciano Bernardus apographo usus Dorvillii<sup>3)</sup> edidit. Debemus ei lectiones codicis M in his versibus: Theophr. 183—204; 260—265; Hieroth. 1—20; 93—111; 228/29. Archel. 1—7; 162—197; 330—332. — Ego in primo carmine toto et in Theophrasti versibus 1—114 adhibui exemplar e codice Marciano 299 arte phototypa expressum quod olim Reitzensteinii in usum conficiendum curavit vir doctissimus Vernerus Jaeger. Praeterea versibus compluribus, quos in apparatu critico significavi Bernardi praesto erant lectiones e Marciano depromptae. Sed qua de causa etiam reliquorum versuum tabulas phototypicas mihi comparare ne conatus quidem sim, breviter exponam. Etenim in hac nostra universitatis Gottingensis bibliotheca exstat libellus [Philol. 8] recentissimus, quem vir doctus, ipse studio artis sacrae deditus, Guilelmus Schröder Marpurgensis sub annum 1770 e Cassellano exemplari satis negligenter et dissolute descripsit. Cuius Casselani codicis in libro, qui inscribitur Verzeichnis der Handschriften im preußischen Staate<sup>4)</sup>, librarium M fonte usum esse dicit Guilelmus Meyer.

<sup>1)</sup> Vol. VIII = lib. V, c. V pag. 119 sqq.

<sup>2)</sup> Physici et Medici Graeci minores vol. II, pag. 328 sqq.

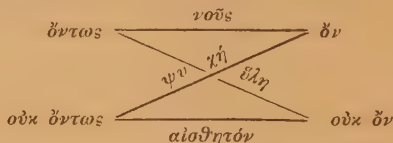
<sup>3)</sup> Palladii de febribus . . . cum notis Io. St. Bernardi, accedunt glossae chemicae et excerpta ex poetis chemicis. Ex codice MS. Biblioth. D. Marci. Lugd. Batav. 1745.

<sup>4)</sup> I pag. 5: „In Kassel liegt eine Abschrift der Chemici in 2 Bänden, eine

Itaque, quae ratio intercederet inter C et M, tum sufficeretne huic editioni parandae cod. C, quaerendum erat. Est autem C (Mscr. Chem. fol. I), quem Joannes Dee medicus et alchemista clarissimus Londinensis anno 1567 a Jo. Baptista Hardincurtio emerat compluribusque annis post in Caroli Chatterum principis manus tradiderat, chartaceus, saeculo ferme XVI scriptus. Qui benevole Gottingam missus summaque cum cura a me descriptus divisus est in duo volumina, quorum alterum paginas 1<sup>a</sup>—84<sup>b</sup>, alterum paginas 85<sup>a</sup>—176<sup>b</sup> nobis praebet. Librarius autem, qui, cum festinanter agili manu scriberet, ipse et inter versus et in marginibus multas protulit correcturas easque pravas, ut nobis primaria tantum scriptura respicienda esset. Deinde inseruit in pagina 53<sup>a</sup>, quo loco ultimos Archelai versus habes, brevissimum capitulum, quod in alio codice deperdito pictae mundi imagini adiectum esse verisimile est. Hoc a superiore paginae margine initium scribendi capiens in dextero margine exscribere perrexit. Cum autem carmini Archelai interpretando nonnullius sit momenti, silentio tractatum, cui inscribitur *Τὸ διάγραμμα* <sup>1)</sup> *τῆς μεγάλης ἡλιουργίας παραβαλλόμενον εἰς τὴν εἰκονομίαν* (sic) *τοῦ παντός*, non praetereo: *Ἰστέον ὅτι ἡ μεγάλη (χρυσοῦ) ἡλιουργία παραβάλλεται καὶ*

genaue Copie der alten Handschriften in San Marco in Venedig, aus welcher alle die bekannten Handschriften dieser wichtigen Sammlung abstammen.“ (Meyer.)

<sup>1)</sup> Fuerunt haec verba sine ullo dubio breve commentarium et in totum Archelai carmen et in imaginem qua artis sacrae simulacrum pinxerunt alchemistae. Quod voce *εἰκονίζεται* satis significatum est. Diagramma autem, ut dicitur, est figura delineata geometrica, qua veteres notionem aut difficilem aut universam aut ab aspectus iudicio remotam ante oculos discipulorum proponere conabantur. Conferas diagramma scholiastae in Proclum B 71E (Comm. in Plat. Timaeum = ed. Diehl vol. I 469):



Deinde e. g. breviter commemoro: Not. et extraits des manuser. T. XVI, 2 176: „sur le diagramme musical de Platon“ et p. 416: „καὶ οὕτως ἔχομεν ἐν μίᾳ καὶ τῇ αὐτῇ καταγραφῇ καὶ τὸ μεταβολικὸν καὶ συννημμένον σύστημα“, cuius etiam tabula praebetur. Conferas etiam Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, II (1910) 329sq: Geometrische Symbole zum Ausdruck von mystischen Lehren. Permulta denique diagrammata invenimus in illo a Goethe laudato libro: Georgii von Welling, Opus magocabbalisticum, Homburg 1735.

εἰκονίζεται εἰς τε τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν. καὶ εἰς αὐτὸν δὴ τὸν δημιουργὸν κατὰ ἀλληγορίαν τοιάνδε· τὸ πᾶν εἰς ἕξ πράγματα θεωρεῖται εἰς τε τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἰς ψυχὴν καὶ εἰς αὐτὸν δὴ τὸν θεὸν τὸν τούτων οἰκονόμον καὶ δημιουργόν. τὰ δὲ τέσσαρα στοιχεῖα εἰσὶ ταῦτα· πρῶτον μὲν καὶ ἀνωφερέστερον τὸ πῦρ. δεύτερον καὶ ὑπὸ τοῦτο ὁ ἀήρ. τρίτον καὶ ὑπὸ τοῦτο ἡ γῆ. τέταρτον καὶ ὑπὸ ταύτην τὸ ὕδωρ. ἔχεις δ' οὖν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πρὸς τοῦτοις δέ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ καὶ ὁ θεὸς ὁ τούτων οἰκονόμος καὶ ποιητής. Ἐν τούτοις τοῖς ἕξ τὸ πᾶν τεθεώρηται. εἰσὶ δὲ καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἡλιουργίας ὕλῃ πράγματα ἕξ αὐτοῖς εὐστόχως παραβαλλόμενα. εἰσὶ δὲ ταῦτα· ὕδωρ, αἰθάλη, σῶμα, τέφρα, νεφέλη καὶ πῦρ. καὶ τὰ μὲν τέσσαρα τούτων τῶν ἕξ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις συμπαράβλλονται. τὸ δέ γε πέμπτον ἔχουν ἡ νεφέλη τῇ ψυχῇ παρεικάζεται. τὸ δὲ ἕκτον δῆλον ὅτι τὸ πῦρ τῷ θεῷ εἰκονίζεται.

Sed praeter hanc librarii codicis manum etiam alteram cognosco. Sunt enim additae in marginibus aliae adnotationes, quas secundo scribae tribuendas esse defendo. Nam quicumque accuratius manum primam his cum scholiis comparaverit, eas quamquam similem in modum, tamen multo elegantius, certiore stabilioreque manu, quin etiam complurium litterarum formis satis aliis adhibitis exaratas esse concedet. Imprimis autem litterarum ductu diagrammatis, quod sine ullo dubio a prima manu margini adscriptum esse supra commemoravi, cum his scholiis collato persuasum habeo alterum scribam textum, alterum scholia scripsisse. Addidit autem manus secunda et coniecturas (plerumque pessimas, quibus valde ignarum legesque versuum spernentem se praebet corrector) et paraphrases quae dicuntur et lectiones, quas adiecta nota *Γρ* ex aliis codicibus sumptas esse verisimile est<sup>1)</sup>. Contulisse enim marginalium scriptorem

<sup>1)</sup> Quarum complures addam:

Heliod. ad νν. 19. ποθήσας ἰδεῖν ὥσπερ γινῶσιν τὴν πᾶσαν. — 26. αὐξῆσιν πέμπονσα ἀνθρώποις. — 29. τέρπονσα εὐφρένουσα εὐγνωστον φίλον. — 32. ὦ ἀναξ πᾶν εὐφρων. — 43. δὲ καὶ εὐπραγεῖν τοῦ βίου. — 45. μύσται γὰρ σοφοὶ ὄντες ὡς ἔχον φρένας. — 54. πλέξας. — 56. ἔχουσιν γὰρ κρείττων ἄρρητον τε λόγον. — 59. μυσταρχικῶς θείας καὶ ἱερᾶς τέχνης. — 60. τεχνουργίας γὰρ ἐκ θείας ροῆς πάντα. — 64. μόνον. τὸ δ' ἐξ αὐτοῦ οὖν τῆς ἀλεκτριδος γόνον. — 90. κακῆσαι εἰς κενὸν δυσκολοῦντες. — 94. ἀνθρώπων γένος. — 101. μετέροχμοι. — 120. κατὰστικτον ὡς ὥχραν. — 239. ἅπαν (pro μέγαν). — 241. θείοις χρηστοῖς ἐν τοῖς λόγοις.

Theophr. 30. ἐν μέσῳ δ' αὐτῶν σαφῶς τε. — 32. διδάσκει (schol. ad μαρτυρεῖ). — 36. τάξιν (pro προᾶξιν!). — 41. ὅλας (pro σαφῶς). — 46. γινῶσιν



etiam alios codices testatur fol. 27<sup>a</sup> nota margini appicta τοῦτο ἄπαν λείπει ἐκ τῶν ἄλλων, quae non fuit in Marciano. —

Ipsae Iohannes Dee, cuius in manibus codicem fuisse iam docui, saepius aut latino aut anglo aut etiam graeco sermone usus complures commentario auxit locos nonnunquam lectorem ad librum ipsius, qui Monas inscribatur, remittens<sup>1)</sup>, cum imprimis quae cum Christianorum aut philosophorum scriptis et sententiis commune haberent alchemistae adnotavit. Ita e. g. versibus Theophrasti 130/31 (. . ἐκ τῆς μετάλλου τρεῖς ἔχων ὑποστάσεις) adiecit vocem<sup>2)</sup>: Trinitas.

Iam ad gravissimam quaestionem, quae ratio intersit inter C et M, animum convertamus. Indicem<sup>3)</sup> codicis C a codice M paulum abhorreere minime magni momenti est. Omisit enim C in indice ante Ζωσίμου πρὸς Εὐδόκειαν: Χριστιανοῦ περὶ τοῦ Θείου ὕδατος exhibetque insuper inter Ὀλυμπιόδωρου περὶ χρυσοποιείας et Πάππου περὶ τῆς Θείας τέχνης tractatum titulos hos: Ζωσίμου πρὸς Θέοδωρον κεφάλαια ιε et Ἀνεπιγράφων φιλοσόφου περὶ χρυσο-

ἀληθῶς ἔχειν. — 55. ἀνθρώποις (schol. ad βροτοῖς!). — 68. οὕτως τεθήκασι καὶ ἔσονται, ἐξ ὕλης, χρυσίον γὰρ μένοντα καὶ πράττειν ὅλως. — 83. οὕτω μὲν οὖν μηδὲν γὰρ ἀψευδὲς λέγειν. — 85 sqq. ἔχουσα γὰρ ὡς εὐγνωστον εὐληπτον τε; μηδέ τινας ξένου ἀλλ' οὐτινας χρεῖζον; ἀλλ' ἡ τῆς μῆς φύλης φερούσης τοῦτω: ἐξ αὐτὴν τὴν φύσιν διδάσκοντες πάντες. 90. παρούσων. — 127 sqq. χρυσοῦ μένοντα εἰς τὸ πῦρ ὡς ἡμέρα: τριῶν (?) λεύκωσις καὶ ξανθοχρῶσις: βεβηλωτὴν ἐξανθήσῃ καὶ ἐκτραφῇ. — 135. ἄγνωστος pro εὐγνωστος! — 136. λυανθέντος πάντα φερμαίνει δένδρα: εὐμφύεται (sic) ἐξ οὗ σελήνης λαμβάνει. — 139. ἐντὸς δὲ φέρει τῶν Θεῶν μυστηρίων. — 157. φέροντας τὰς ἐξ ζώας ὡς τίγμα (sic) φά, ι (sic). — 192. ἐκ γαίης ὕδωρ ἐκ φύσεως τοιοῦτον: ἀστέραν φαιδρότητον καὶ λευκὸν πάνν. — 212. τὰς χεῖρας schol. ad τὴν χάριν! — 220. ὃ δένδρον εὐκαρπον ἐντιμον δὲ γένος. — 228. ὃ οὐρανῶχρῶν καλύπτων ἀστέρας. — 232. ὃ ἔλιε χρυσορυγὲ ἀγὰς ἀκρίνων ἐκ σου ἄρχεται τὸ ἔργον τῶν παρούσων. — 239. τίς οὖν ὁρᾷ σου τῆς τοσαύτης εἰδέας: τὸ τῆς παρούσων τεχνουργίας τὸ ἔργον: ἐκ τέχνης μῆς οὖν (?) εὐγνωστον θέαν: τύπωσιν εἰς ἔργον ἐμφαίνων γὰρ ὅλως: εἰκλὲς θανμαστικὸς οὐ μὴ θανμάσει.

<sup>1)</sup> Monas Hieroglyphica Ioannis Dee, Antwerpiae 1564. Exstat hic liber in nostra bibliotheca Gottingensi.

<sup>2)</sup> Margini pag. 142<sup>6</sup> adscriptit: ι

I. D.

Fac duo, unum

et duo, tria

et tria, quatuor. —

Quod satis e Goethe nobis est notum.

<sup>3)</sup> Cf. Iac. Morelli, Bibl. ms. graeca et latina T. I 172 sqq.

ποιῆας. Sed consentiunt in hoc C et M, quod uterque codex capitulum illud, cui inscribitur τὸ διάγραμμα κλ., lectoribus praebet. Quod memoratu valde dignum censeo.

Deinde illum codicis locum, de quo Reitzenstein accurate (l. c. p. 8sq.) in libello suo egit demonstrans archetypum complures amisisse paginas, perspiciamus definiamusque, qua ratione C illam lacunam tradiderit. Scripserat librarius „μετὰ τὸ ἔα κάτω καὶ γέλεσαν. καὶ ἀλήθειαν εἶπον“ <sup>1)</sup>. Scholiasta vocem delevit γέλεσαν et in margine correxit γενήσεται, quod sensu postulari quivis artis non penitus ignarus facile intellegere potuit. Tunc igitur lacunam post syllabam γε hiare nondum intellexit. Postea tamen post illam uncum rubro colore scriptum posuit et in indice illos tractatus, qui cum foliis amissis perierunt cruce appicta eiusdem coloris a ceteris separavit. Perspexit igitur iam hiare orationem sicut ille vir doctus qui in ipso codice M adiecit λυπεῖ με τὸ λεῖπον λίαν, ὃ φίλος, sed sedem lacunae tam recte definire vix potuit nisi ipso codice Marciano inspecto <sup>2)</sup>.

Denique, utrum consentirent codicis C cum M lectiones illorum versuum, in quibus mihi M erat praesto, an non, accuratissime exquirendum erat. Praebet lectiones, quae a codice C abhorrent, his modo locis M: Heliodori vv. 9 οἶαδῃ M: οἶαδῇ C. — 34. πρὸ-σαξον M: πρὸσεξον C. — 80. ἀναξίοις M (schol. C): ἀνεξίοις C. — 254. στεφφοροῦντες M: καὶ στεφφρ. C. 263. θέλοντα M: θέλοντας C. — In fine στίχοι σξῇ M: om. C. Theophr. v. 3 δὲ om. C. v. 28. ὥς om. C. 35. ἐπιστήμης M: ἐπιστήμην C. 63. γάρ om. C. vv. 13. σοφῶς M: σοφῶν C. 77. οὐδῶν M: οὐσαν C. 91. κρούους M: βρούους C. Addo Heliodori v. 2 ubi in voce ἄκρω littera κ evanuit et vix intenta oculorum acie agnoscitur, C pr. m. ἄρω scripsit (cf. Hel. 235), addo eiusdem carminis v. 90, ubi M et C lectionem ἐκείσαι praebent, commemoro C et M versum Theophrasti 77 vetere in textum glossemate transcripto tradere hoc modo: τρέψαι φύσιν μὴ οὐσαν οὕτως τῇ θέσει ἐξ ὕλης.

Itaque in versibus plus quingentis vix peccavit scriba. Nam

<sup>1)</sup> Conferas Reitzensteinii pag. 8sqq.

<sup>2)</sup> Millerum (Catalogue des manuscrits Grecs de la Bibliothèque de l'Escurial pag. 416 sqq.) satis negligenter de codice Escorialensi 431 egisse, indicem tantum secutum esse, probatur Moldenhaweri accurato opusculo, quod inscrib. Catalogue des manuscrits Grecs de l'Escurial Φ I 11 editum ab Ada Adler, Mémoires de l'Académie des sciences 7<sup>me</sup> série section des lettres II no. 5 Kopenhagen 1916.

quod duobus locis litteras  $\alpha$  et  $\xi$  in codice M inter se ligatas male interpretatur fidem eius potius quam socordiam demonstrat. Hoc igitur fretus indicio statuo ex ipso Marciano descriptum esse Cassellanium atque egregia cum fide descriptum.

His autem duobus codicibus tertium — nam Gottingensem, ut est e Cassellano descriptus spernendum censui — Gothanum 242 adiuxi, quem anno 1623 Ducem Saxoniae Iohannem Guilelmum e codice bibliothecae Augustanae describi iussisse confirmat Morhofius<sup>1)</sup>. Quem secutus Fridericus Iacobs, illustris bibliothecae Gothanae moderator, de hoc codice accurata egit cum diligentia in libro, cui inscribitur: *Beiträge zur älteren Literatur...* (vol. I, p. 216sq.). Neque igitur Marcianum ipsum, sed apographum e cod. M exscriptum ante librarii oculos fuisse his comprobatur argumentis. Quamquam enim in nono Stephani tractatu eo, quem supra laudavi locum, in margine habet verba *λυπεῖ με τὸ λείπον λίαν, ὃ φίλος*, quae in margine Marciani appinxit manus saec. XIV, tamen deperditum esse finem tractatus minime sensit, cum orationem hiantem coniectura pessima sanare conaretur: *μετὰ τὸ ἔα κάτω καὶ γένεσιν ἐκάλεσαν καὶ ἀλήθειαν εἶπον* (cf. Reitz. p. 9), qua insuper re satis est demonstratum non ipsum M esse descriptum. Neque autem solo e codice Vindobonensi, sed etiam alio e codice hausisse librarium apparet, quippe qui nonnullos tractatus minime in Vindobonensi<sup>2)</sup> exstantes lectoribus praebeat. Agitur autem de capitulis, qui etiam in cod. C desunt. Et argumentum codicis G cum C conferentibus iam apparebit veterem indicem omisisse scribam et novo quem ipse finxit eas tantum disputationes quas praebet enumerasse, omisisse etiam eum inscriptionem *βιβλον σοφῶν πέφυκα σὺν Θεῷ πίναξ* una cum sequentibus versibus (*τὴν βιβλον ὄλβον κτλ.*) et cum picturae commentariolo (*διάγραμμα τῆς μεγάλης χρυσοουργίας [ἡλιουργίας C]*). Inseruit cum alia brevia atque parvi momenti praecepta tum: *τοῦ μακαρίου καὶ πανσόφου Ψέλλου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἀγιώτατον πατριάρχην τὸν Σιφυλίον περὶ χρυσοποιίας, Δημοκρίτου βιβλος ἐπιπροσφωγηθεῖσα Διενκίπτῳ* (= Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*<sup>3)</sup> p. 465), *Ἰσις προφῆτης τῷ νύμφῃ αὐτῆς* &c. Quos tractatus hausit scriba e libro simili eorum codicum, quos Kopp<sup>3)</sup> enumeravit velut:

<sup>1)</sup> Polyhist. 1688 or. Lib. I, cap. XI 102.

<sup>2)</sup> Cf. Lambecium, Cat. Bibl. Caes. mss. Vindob. III (1690) 14sqq.

<sup>3)</sup> Beiträge 267sqq.

Codicis Laurentiani Plut. LXXXVI, XVI cf. Bandinium l. c. p. 347sq., cod. Escorial. cf. Millerum p. 146sq., cod. Parisin. (cf. Koppium p. 278), cod. Parisin. 2327; 2329; cod. Monspeliensis.

Descripta autem sunt in Gothano verba Marciani sine ulla cura, ita, ut G valde depravatas et falsas lectiones saepius praeberet<sup>1)</sup>, omissus est Archelai v. 60, confusi in unum Hierothei vv. 178/79, litterae perperam saepe lectae, orthographiae leges neglectae. Vix uno quidem loco G meliorem quam C exhibet lectionem, ut iam in posterum omnino vel eis, qui ipso Marciano uti non possunt, neglegendus videatur. Quamquam silentio praeterendum non est Reinesium illum cum multas marginales notas tum praefationem<sup>2)</sup> haud ita inutilem codici addidisse. Quas marginales notas ad Reinesium redire videbis, ubi primum paginam contuleris, in qua ille codicis descriptionem exaravit, nomen subscripsit. Virum ostendunt et philologiae et quantum quidem tum fieri poterat artis chemicae peritum, qui ut exemplum afferam Agatharchidis fragmenta e Photii bibliotheca petita recte<sup>3)</sup> intellexit. Sensit etiam — ut Morhofii verbis utar — codex G vitiosissime saepe scriptus medicam Reinesii manum.

At vero cum his duobus testibus satis demonstretur quid quoque loco exhibeat M, ipsum codicem inspicere — id quod hoc quidem tempore fieri vix poterat — necessarium non duxi. Gravius fero, quod nondum pro certo affirmare possum ex hoc uno fonte omnem illorum carminum memoriam profuxisse. Etenim quod contenderat vir quavis laude dignus Guilelmus Meyer ex ipso codice Marciano omnes alchemistarum libros derivatos esse redarguit Reitzenstein, cum initium libri Comarii, quod exstat in codice Parisino 2327 (A apud Berthelotium) examinaret (p. 23sq.). Usus est A in hac parte non iam ipso Marciano, sed alio quodam syllogae Theodoreae apographo paulo pleniore,

<sup>1)</sup> Satis est, Heliodori versus 1—50 perlegere atque haec exempla mendorum perspicere: Theophr. vv. 43 τ' αὐθ' pro ταῦτ'. — 70. ἀσθλίας pro ἀθλίας. — 94. ἐκτελεῖται pro ἐκτελείται. — 97. αὐτῶν pro ἀνθῶν. — Heliodori vv. 33. θεοείκεμον pro θεοείκελον. — 174. πικέλας(!) pro ποιήλας. — 189. λεκόν pro φαιδρόν. — Hieroth. vv. 93. ἐκβλεια pro ἐκβλυσμα. — Archel. v. 85. πνεύματα pro πνεῦμα.

<sup>2)</sup> Quam invenies apud Cyprianum, Catalogus Mss. bibl. Duc. (Lips. 1714) p. 88—99; Fabricium, Bibl. Gr. Tom. XII, L. VI 8 p. 748sq.

<sup>3)</sup> Cf. paginas codicis CXXXIX<sup>a</sup> et CXLI<sup>b</sup> atque praefationis locum apud Fabric. l. l. pag. 749.



quod etiam meliores hic illic lectiones praebebat. Cognati sunt cum libro A et Parisinus ille, quem Berthelot littera L<sup>c</sup> significat et ut ipse addo Laurentianus Plut. 86, cod. XVI, quem descripsit Bandinius<sup>1)</sup>.

Quid quod in Laurentiano tredecim<sup>2)</sup> Heliodori carmini quasi prooemii locum obtinentes versus sunt praepositi, qui in codicibus a me adhibitis non exstant.

Qui versus, quos Heliodoro ipsi tribuendos esse minime credibile est, compositi erant, ut cum Heliodori carminibus tum toti chemicorum tractatum corpori praemitterentur. Quattuor igitur haec carmina olim in libri initio exarata variis de re alchemistica dissertationibus in unum volumen conlectis antecessisse pro certo putamus. Sunt autem tredecim versus hi:

*Πραγματεία ἐκ τῆς μουσικῆς χυμίας: ~*

- 1 *Ταύτης τῆς βίβλου μέλλοντες μβένην πύλην  
ἔξω τῆς μέθης βιωτικῶν φροντίδων  
ἦν εὐμενὸς εὕρηται τὸν νοῦν τὸν τίδε (sic)  
λύσιν φέρωντες πενίας τῆς πανσχόλου.*
- 5 *εἰ δὲ ἀστόχως καὶ κενὴν δόξαν φέρεις,  
ἔξης ἀνέμους ἢ ψυχῆς μᾶλλον πόνους,  
ἄνθρωπε, τίμα τὸν ἐκ σοῦ πάντα πέλει,  
ὅπως δάῃ σοι καὶ νόημα καὶ λόγον·  
μηδὲν γὰρ αὐτῆς μηδὲν ἄρδην προσδόκα.*
- 10 *Ἡλιόδωρος γὰρ φιλόσοφος γράψας  
πρὸς τὸν Θεοδώσιον τὸν βασιλέα[ν],  
ἀπὸ τῶν φιλοσόφων μουσικῆς τέχνης  
διὰ στοιχῶν ἱάμβων τοῖσδε χρηείσθω.*

Exemplar horum versuum beneficio viri doctissimi Rostagno professoris Laurentiani in manus mihi pervenit. 1. μέλλον Fabric. Ἐμβαίνειν Fabric. 2. ἦ Fabric. εὐμενὲς Fabr. 10. Ἡλιοδώρου γὰρ φιλοσόφου M. 13. στίχων Bandin.

Accedit igitur ad causas, quas Reitzenstein Guilelmo Meyero oblocutus attulit, gravissima haec adhuc neglecta.

Itaque si in his codicibus — scilicet A et L<sup>c</sup> et Laurentiano — quorum numerum facile augeri posse suspicor — insunt illa carmina, tam ex ipso Marciano quam e gemello eius profluere poterunt aut coniuncta utriusque memoria paucis locis veriora,

<sup>1)</sup> Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Laurentianae Tom. III 347sqq.

<sup>2)</sup> Quorum initium citat Fabricius VI cap. 8 p. 761.

pluribus certe multo deteriora exhibere. Hanc tamen quaestionem, quam solvere non poteris, nisi totam alchemistarum traditionem diligentissime perscrutatus eris, equidem mitto, ad Marciani codicis fidem haec carmina recensebo.

Iam ad carmina ipsa tractanda transeam. De Theophrasto satis mihi Reitzenstein (p. 28 sq.) argumentatus esse videtur, qui poetam chemicum non modo nomen sed etiam praecepta aliqua veteris philosophi adhibuisse demonstravit. Neque aliter de ceteris nominibus iudicari posse existimo, quod infra accuratius demonstrabo. Priusquam enim ea de quaestione loquar, carmina, quamquam temporibus magnis intervallis diremptis composita esse simulatum est, uni tantum poetae adscribenda uberius ostendi necessarium esse censeo. Quod inter argumenta carminum aliquam differentiam detegere sibi videbantur rerum chemicarum periti velut Borrichius<sup>1)</sup>, qui cum quattuor haec carmina discrimine separaret tum diceret „Theophrastum hunc theoriae peritiorem fuisse quam securae praxeos“, contra „Archelai opusculum, ut appareret, ex intima magisterii cognitione profectum“, haud magni momenti est. Potuit auctor complures in medio proponere sententias, potuit id spectare, ut opiniones quattuor philosophorum inter se compararentur. Accedit, quod e variis fontibus hausta esse haec carmina constat. Immo potius quibus sint coniuncta communibus signis maxime attinet. Et profecto in omnibus quattuor carminibus iterum atque iterum eadem vocabula, sententiae verborumque compositiones adhibitae sunt. Cuius rei permulta afferre possum exempla, quorum ex numero eligenda censeo, quae praecipue ad rem mihi pertinere videntur.

Theophr. 132: *Θαῦμα θανμάτων τέρας*. Archel. 60 sq.: *ὃ θαῦμα θανμάτων . . . τέρας*.

Hieroth. 44 sq.: *ὅστις πέλει ἀγγίνους ἔχων φρένας*. Archel. 93: *ὥς ἀγγίνους σοφός*. 308: *καὶ εἰ μὲν ἀγγίνους τε καὶ λίαν σοφός*. 280: *ἔση τέλειος ἀγγίνους λίαν σοφός*.

Hieroth. 163: *πρόσελθε θᾶπτον, ὃ φιλούμενε*. 21: *διὸ πρόσελθε θᾶπτον, ὅστις εἰ φίλε*. Archel. 35: *προσέλθης τῇδε τῇ τέχνῃ*.

Archel. 310: *τῶν κειμένων πάντων μὲν ἐν βίβλοις σοφῶν*. Hieroth. 18: *ὁ κείμενος θησανυρὸς ἐν ταῖς πανσόφοις τῶν δητόρων σοφῶν τε δέλτοις ἐμπόνως*.

<sup>1)</sup> Bibl. Chem. I 40/41.

Theophr. 252: ἔργοις ἐνθέοις. Archel. 302: τῶν ἐνθέων ἔργων.

Theophr. 67: φιλόσογοι. Hieroth. 5: φιλόσογοι.

Theophr. 213: ὃ θεῖον ἔργον εὐκόλον καὶ σύντομον.  
Hieroth. 42: μᾶλλον δ' εὐκόλον καὶ σύντομον (scil. ἔργον).  
Archel. 53: μᾶλλον δ' εὐκόλον καὶ σύντομον ἔργον.

Hieroth. 12: ἔκλαμψιν φάους. Theophr. 251: ἔκλαμψιν φάους.  
Theophr. 236: τοῦ φωτὸς ἔκλαμψιν νέμουν.

Theophr. 87: τῆς μίας φύτλης. Hieroth. 82: μίας πέλων  
φύτλης.

Hieroth. 84: τρισσούμενος. Theophr. 127: τρισσουμένην.

Hieroth. 135: συμπλακείσα ἀνδρί. Theophr. 150: θηλεία,  
συμπλακείς δὲ ταύτῃ.

Theophr. 117: οὕτως νόει τὸ ἔργον. Archel. 13: οὕτως νόει  
τὸ ἔργον. Hieroth. 80: οὕτως νόει τὸν πλοῦτον.

Praeterea iterum atque iterum in omnibus carminibus voces adhibitae sunt πέλω, πέμπω, ἐκπέμπω, participia ut ποθοῦσι, θέλουσι, βιοῦσιν, τοῖς ὀρώσιν etc., verbum τὸ ζητούμενον, denique verba, adiectiva adverbisque cum εἶ composita uberius quam ut exempla afferri necesse esset. Accedit, quod in unoquoque carmine intolerabilem in modum certas voces sententiasque saepius iteratas esse conspicuum est. Exempli causa paucos, quos e Hierotheo solo excerpsi, locos in medio proponam:

1) εὐχερῇ 52. εὐχερῶς 59; 194. 2) εὐληπτον οὖσαν 52. οὗτος γὰρ ἔσται ληπτὸς 17. 3) ἀνωθεν ἐλθεῖν 12. ἀνωθεν ἐκπεμφθέντα 43. ἀνωθεν ἐκπεμφθεῖσαν 48. ἀνωθεν ἐκ ῥοπῆς τε θείας 200. 4) ἐνθέως νέμει 16. Χριστοῦ θεοῦ νέμοντος χάριν 20. εὐχερῶς νέμουσα τὴν ὠφέλειαν 59. φῶς νέμων 106. αἰγὰς νέμοντα ἡλίῳ ὁμοίᾳ 119. κάλλος προσνέμει 141. νέμων ἐκάσιψ τὰ πρόποντα 216. ὁλβίως τε μὴ φθονῶν νέμει 219. 5) πρόσελθε θάπτον, ὅστις εἰ φίλε 21. πρόσελθε χαίρων τοῖσδε τῶν μυσταρχίων 67. πρόσελθε θάπτον, ὃ φιλούμενε 163. 6) ποθοῦσι καρδίας πόθῳ 15. καρδίας πόθου 228. 7) ἀξίως αἰτοῦσιν 16. ἀνωθεν ἐκπεμφθεῖσαν αὐτὴν ἀξίοις 48. ἀξίοις χάριν πεμφθεῖσαν 197. 8) τὸ ἔργον ὡς μηδὲν κόπον ἔχοντα 41. μηδὲν κόπον φέρουσα 58. μηδὲν κόπον φέροντας 194. 9) θάρσει, τάχιστα πλοῦτον εὐρήσεις 63. θάρσει, θάπτον

εὐρηκῶς κλέος 189. 10) κεκαλυμμένως ῥηθέντα τῶν σοφῶν τὸ πρῶτον 9/10. λεχθεῖσαν πάλαι κεκαλυμμένως 196.

Nolo diutius singula persequi: eandem infantiam cum magniloquentia coniunctam ubique conspicis, eundem particularum copulantium (ὥσπερ καὶ, ὡς καί, ὥς, τε vel δὲ pro τε positi) usum, eandem dritiem asyndetorum, cui frustra mederi Reitzenstein volebat, eandem membrorum coacervationem, quae auctorem neque cogitando neque eloquendo iustam periodum efficere potuisse demonstrat. Consentiant vero carmina etiam ratione metrica — si quis rationem istis in versibus inveniat aut eo usque progrediatur, ut cum Berthelotio<sup>1)</sup> sensu quodam talium iamborum imbutus „assez corrects“ eos appellet.

Nam de re metrica vir Byzantinae artis peritissimus Paulus Maas<sup>2)</sup> idem statuit quattuor haec carmina eadem arte composita esse. Quae ab Isidoro Hilbergo<sup>3)</sup> acerbissime vituperata quin etiam nimis breviter et prae fracte reiecta, Maasio tamen perscrutanda esse videntur. Qui et versus illis, quos „Hermenienverse“ appellat, propinquos esse genere censet et auctorem inter veterum recentiorumque poetarum usum quasi mediam tenere viam dicit. Vides enim auctorem neque verborum accentus neque vetustiore prosodiam constanter observasse, orationis membra haud raro ultra finem versus extendisse, hiatus amare<sup>4)</sup>, elisiones vel synaloephas tantum non omnes fugere, incisiones post quintam aut septimam syllabam nonnunquam ommittere. Huic igitur num recte Maasius omnes tredecim syllabarum versus abiudicaverit, valde dubito. Reminiscamur enim cum sciolo et indocto et vaniloquo nobis rem esse. Ego quoniam ille vir doctus ante omnia Marciani codicis lectiones in lucem proferri voluit, hoc maxime meum duxi. Quae si propter sensum immutandae erant, veniam me impetraturum spero, si nondum omnibus numeris satisfacero. Artem criticam in scriptoribus semidoctis difficillime exerceri constat.

Brevi comprehendo: non ovum ovo similis quam haec carmina inter se. Ad unum ergo redeunt auctorem. — Finxit autem Theophrasti, Archelai, Hierothei nomina Byzantinus poeta

<sup>1)</sup> Origines p. 202.

<sup>2)</sup> Der byzantinische Zwölfsilbler, Byzantin. Zeitschrift XII (1903) 285 ann. 3. <sup>3)</sup> Byz. Zeitschr. VII 345, 349, 351.

<sup>4)</sup> Heliodorus 55, Theophrastus 50, Archelaus 97, Hierotheus 47 hiatus exempla praebent.



eo consilio, ne variae et discrepantes sententiae ab uno solo auctore ad lectores deferrentur. Ita nemini in mentem veniet auctorem veteribus philosophis vere haec praecepta subicere (ut Democriti scripta a prioribus alchemistis ficta sunt) aut a poeta falsario Theophrastum, Archelaum, Hierotheum vere introductos esse. Immo sicut Callimachus se Hipponactem redivivum esse vult, ita hunc Byzantinum philosophum nunc Theophrasti agentem partes nunc Archelai nunc Hierothei in medium provenisse lectorum et e personis illorum virorum locutum esse luce est clarius. Hierothei nomine significari primum inter Christianos philosophum quem sibi finxit personatus ille Dionysius Areopagita Reitzenstein cognovit. Et novisse auctorem nostrum personati Areopagitae scripta mystica probare conatus sum. Habeas enim ante oculos haec Dionysii (Migne III) 1112: *ταῦτα γὰρ ἡ θεία σοφία δωρεῖται τοῖς προσιοῦσιν ἀφ' ὁνόως αὐτοῖς* vel 981: *ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεός*, 1113: *μακαρίων ἀγαθῶν ἀφ' ὁνονον χορηγίαν* vel 1025: *ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος* vel de eccl. hier. II § 3: *... τὰς φωτοειδεῖς αὐτοῦ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας αὐγὰς ἀφ' ὁνόως ἐπὶ πάντα ἀπλῶν, καὶ τὸν προσιόντα φωτίσαι θεομιμητῶς ἐτοιμότητος ὦν . . . ἀλλ' ἐνθέως ἀεὶ τοῖς προσιοῦσι ταῖς αὐτοῦ φωταγωγίαις ἱεραρχικῶς* (Heliodorus *μυσταρχικῶς*) *ἐλλάμπων* eod. l. § 4: *ἱερὸν δῶρον* vel de div. nom. VII § 1: *τὸν θεῖον καὶ ἀπόρρητον λόγον*.

Rem ipsam indicat versus a me, ut spero, feliciter restitutus: Hieroth. 34: *θεῖον σοφὸν τε ἄνδρα τὸν κεκλημένον*.

35: *ἀρχηγέτην μύστην τε καὶ διδάσκαλον*, quibuscum conferas Mignium III 1080.

Restat Archelaus, Socratis ut volebant veteres magister, sicut Hierotheus ille Dionysii fuisse credebatur. Nomen ipsum e Theophrasti libro *φυσικαὶ δόξαι* notum erat Byzantino poetae. Unde eum fortasse etiam sententias aliquas recepisse putaverat Reitzenstein. Sed haec spes eum fefellit; multo recentioribus fontibus illum usum esse probabo.

Quis autem dubitet, quin Heliodorus ille, qui in primo carmine nihil nisi veterum sophistarum praecepta se prolaturum esse praedicans imperatoris Theodosii ipsius gratiam expetens animos ad concipiendam chemicam sapientiam praeparat, sub his personis lateat? Namque si verum nomen fuit Theodosio, non est cur philosophi ipsius nomen in suspicionem vocemus. Variae ex hoc nomine fabulae natae sunt, quas leviter tantum attingo.

Heliodorum Theodosii cuiusdam filium, cuius de aetate nihil constabat, composuisse *Αἰθιοπικά* notum erat omnibus Byzantinae aetatis scriptoribus. Hunc episcopum postea Triccae factum esse contenderant scriptores nobis ignoti, quos citant Socrates hist. eccl. V 22, 82: Ἀλλὰ τοῦ μὲν ἐν Θεσσαλίᾳ ἔθους ἀρχηγὸς Ἡλιόδωρος Τρίκκης τῆς ἐκεῖ γενόμενος, οὗ λέγεται πονήματα ἔρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν ἔταξε, καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε et Photius Bibl. cod. 73 . . . τοῦτον δὲ καὶ ἐπισκοπικοῦ τυχεῖν ἀξιώματος ὕστερόν φασιν. Sed commemorat rursus hanc fabulam Nicephorus Callistus Hist. eccl. XII 34, 51 (Migne 146, p. 860): Ἀλλὰ τοῦ μὲν ἐν Θεσσαλίᾳ ἔθους προκατήρξεν Ἡλιόδωρος ἐκεῖνος, Τρίκκης ἐπίσκοπος. οὗ πονήματα ἔρωτικὰ εἰσέτι νῦν περιφέρεται, ἃ νέος ὢν συνετάξατο, Αἰθιοπικὰ προσ-αγορεύσας αὐτά, νῦν δὲ καλοῦσι ταῦτα Χαρίκλειαν. δι' ἃ καὶ τὴν ἐπισκοπὴν ἀφηρέθη. ἐπειδὴ γὰρ πολλοῖς τῶν νέων κινδυνεύειν ἐκεῖθεν ἐπ' ἔχει. ἢ ἐγχώριος προσέειπε σύνοδος ἢ τὰς βίβλους ἀφανίζειν, καὶ πυρὶ δαπανᾶν . . ἢ μὴ χρῆναι ἱερᾶσθαι τοιαῦτα συνθέμενον κτλ.

Verba eorum transcripta et mendacio aucta sunt in codice Parisino quodam Chronicon continente<sup>1)</sup>: Ἡλιόδωρος γράψας τὰ λεγόμενα Αἰθιοπικὰ ἐπίσκοπος ἦν τῆς Τρίκκης ἐπὶ Θεοδοσίῳ. Γράφει δὲ διὰ στίχων ἰάμβων τὴν τοῦ χρυσοῦ ποίησιν πρὸς τὸν αὐτὸν Θεοδοσίον. Unde leviter immutata haec verba in Vaticanum Aethiopicorum codicem — quem ut definiamus fieri non potest — transierunt<sup>2)</sup> additis verbis ὧς φησι Γεώργιος ὁ Κεδρηνός. Hinc hausit Borellius<sup>3)</sup> de Heliodoro errore novo inducto scribens: „Idem librum composuit, metro iambico, de auri factura, quem Theodosio Imperatori ex Nicephoro Callisto et Georgio Cedreno dicavit.“

Quae testimonia iam Morhofius<sup>4)</sup> rectissime in suspicionem vocavit. Neque enim Cedreni, quem uno solo loco<sup>5)</sup> alchemistas

<sup>1)</sup> Cf. Du Cange, s. v. *ποίησις*: Chronicon MS ab Adamo ad Leonem philosophum in Theodosio M. — sequitur schol.

<sup>2)</sup> Moller, Homonymoscopia, Hamburgi 1697: „Confirmant illi hanc sententiam suam, e glossemate codicis Aethiopicorum Vaticani, cui Gerh. Falckenbergius haec verba, teste, quem Conringius laudat, autore praefationis, Ant. Mizaldi *Memorabilibus*, Coloniae A. 1575 editis, praefixae, invenit adscripta etc.

<sup>3)</sup> Petrus Borellius, Bibl. Chem. frag. 113.

<sup>4)</sup> Polyhistor. P. I, libr. 1 cap. 11 pag. 103.

<sup>5)</sup> Histor. Comp. 359 A: . . . τότε καὶ ἀνὴρ τις χεμεντής, ἐκ τῶν τῆς χεμίας τεχνῶν εὐφρῆς ὢν ταῖς ἀπάταις ὀφθαλμοπλανῆσαι ἐπεδείκνυνεν ἀργυροπράταις καὶ ἑτέροις χεῖρας καὶ πόδας ἀνδριάντων καὶ ἕτερα εἶδη χρυσοῦ κτλ.

commemorare video, neque Nicephori Callisti scripta perscrutantibus occurrent verba, quibus spectaverint ad Heliodori chemici iambicum poema.

Heliodorum <sup>1)</sup> vero illum, qui Aethiopica composuit, ut summa prae se fert cura et quasi animi ardore ethnicam fidem, vix postea ad Christianos transiisse optime observavit vir doctissimus Münscher <sup>2)</sup>.

Hic autem noster Heliodorus Christianorum dogmata tam moleste praedicat, ut nemo, quin ipse Christianus fuerit aut certe se Christianum esse simulaverit, dubitare possit. Deinde tantum a sermone Aethiopicorum auctoris abhorret, ut iam Rohde <sup>3)</sup> optime dixerit: „aber mit ihm verglichen ist ja freilich unser Heliodor aus Emesa ein wahrer Klassiker an Vernunft und Kunst des Ausdrucks“.

Atque Emesaeum poetam quidem tertio saeculo p. Chr. vixisse argumentis, quae viri doctissimi <sup>4)</sup> attulerunt, probatur, alchemistam, cuius e nomine tota haec fabula orta est, post annos 610—641 carmina composuisse iam apparebit, cum eum Stephano Alexandrino usum esse demonstravero, quem novem illa capita de arte sacra scripsisse et ad Heraclium imperatorem misisse ostendit Reitzenstein. Contenderat iam Reinesius <sup>5)</sup> nihil aliud, qui Heliodorum Stephani Alexandrini orationem solutam in iambos vertisse existimavit, neque autem ad propositum rationem subiecerat.

Omitto summam sermonis similitudinem afferre, quae intercedit inter Stephanum et Heliodorum: observes solum has breves vix tolerandum in modum duplicatas iteratasque exclamationes  $\tilde{\omega} - \tilde{\omega} - \tilde{\omega} - \tilde{\omega} -$  (Theophr. vv. 213 sqq.) cum Stephani pag. 199 et 200:  $\tilde{\omega} - - - \tilde{\omega} - . . .$

Compares Hierothei v. 22: σοφῶν ἔπη αἰνιγμάτων γέμοντα cum Stephano (p. 235, 20): σοφίας γὰρ εἶσι ταῦτα τὰ αἰνίγματα πολλῆς γέμοντα μαθήσεως, Heliodori v. 261: ὕμνοῦντες, ἐλλογοῦντες, αἰνοῦντες θεόν, τὸν φωτὸς ὄντα αἴτιον cum Stephano

<sup>1)</sup> Cf. capitulum de Heliodoro: Pauly-Wissowa VIII, 1 pag. 20 sqq. [Münscher].

<sup>2)</sup> Conferas etiam, quae dixerit Schmid [Jahresbericht CXXIX 295] praecipue contra M. Oefteringii sententias. [M. Öftering, Heliodor und seine Bedeutung für die Literatur = Literarhistor. Forschungen XVIII, 1901.]

<sup>3)</sup> Rohde, Der griechische Roman<sup>2</sup> 1900 p. 472, 2.

<sup>4)</sup> Rohde, Schmid cf. Münscher l. c.

<sup>5)</sup> Cf. Praefat. apud Fabricium p. 751.

(Idel. p. 199) θεὸν τὸν πάντων ἀγαθῶν αἷιον . . ὑμνήσαντες<sup>1)</sup>, Heliodori v. 90 ἀσχοιοῦντες εἰς κενόν cum Stephani (p. 206) ἐπασχολοῦμενοι εἰς κενόν, Heliodori v. 85 ὁρᾶν δὲ κάλλος οὐδεὶς ἰσχύει cum Stephani (p. 207) κάλλη, ἀ οὐδεὶς ἰσχύει θιάσασθαι, Heliodori v. 54 ἄκοιε ῥημάτων πλοκάς καὶ συνθέσεις cum Stephani (p. 224) τὰς δὲ ἐμπλοκάς καὶ μυρίας αὐτῶν συνθέσεις<sup>2)</sup>.

Denique Heliodorum v. 142 (ἐν ἱππεΐᾳ κόπρῳ λεινούμενος . . οὐρὰν<sup>3)</sup> ἐσθίει πᾶσαν) ante oculos habuisse Stephani praeceptum [p. 246] commemoro: Τοῦτον λαβὼν λείωσον καὶ ταρίχευσον ὅξει καὶ βαλὼν εἰς κωθώνιον μετὰ πάντα, φησὶν, ἔγκρυψον εἰς κόπρον ἱππεΐαν ἢ ὀρνιθεΐαν μέχρι εἰκόσιν ἡμερῶν καὶ τὰ ἐξῆς.

<sup>1)</sup> Cf. Comarium. Berthelot p. 289: Κίριε ὁ Θεὸς . . ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν, αἰνοῦμεν, προσκυνοῦμεν τὸ ἔπος . . σου.

<sup>2)</sup> Hieroth. φῶς, ἐξ οὗ σελήνη ὥσπερ αὐ φωτίζεται: Steph. p. 210, 20: ὃ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς φῶς ἀπολαμβάνουσα. — Heliod. v. 18 θειόστεπτε = Steph. p. 243. Heliod. v. 192 νικηφόρος = Steph. p. 204. Heliod. v. 46 μηδὲν θησυνούτες τοῖς θέλουσι μανθάνειν cf. Steph. p. 204.

<sup>3)</sup> De dracone οὐροβόρῳ satis instructi sumus [cf. e. g. Cornificium apud Macrobi. sat. I IX 12 (= ab Aegyptiis): „Hinc et Phoenices in sacris imaginem eius exprimentes draconem finxerunt in orbem reductam caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se revolvi“ aut Matter, Histoire critique du gnosticisme I 273. Hoc loco ad vocem κατὰ-στικτον Theophr. v. 145 pauca addam annotationes: Invenimus in tractatu chemico, cui inscribitur περὶ χρυσοκόλλης π. τρίτος (= cod. Goth. p. 180<sup>b</sup>), verba: ἱερογραμματεῖς γὰρ τινες τῶν Αἰγυπτίων βουλόμενοι κόσμον ἐγγράψαι ἐν τοῖς ὀβελισκοῖς, ἧ ἐν τοῖς ἱερατικοῖς γράμμασιν, δράκοντα ἐγκολάπτουσιν οὐροβόρον. τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ κατὰ-στικτον ὑπάρχον πρὸς τὴν διά-θεσιν τῶν ἀστέρων, quae „ex Or-Apollinis hieroglyphiis auctorem sumpsisse“ dicit Reinesius. Et apud Horapollinem (Hieroglyphica I, β) legimus: Κόσμον βουλόμενοι γράψαι, ὅσῳ ζωγραφῶσι τὴν ἐαυτοῦ ἐσθίοντα οὐρὰν, ἐστιγμένον φολίσαι ποικίλαις. διὰ μὲν τῶν φολίδων αἰνιττόμενοι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀστέρας. Quid quod mysticum in modum stellas designantibus punctis Liberi, qua vestitus est, pellis ornata est? Nam scribit Orpheus [Macrobi. sat. I, XVIII, 22] de ornatu vestituque eius in sacris Liberilibus ita (ed. Hermann p. 464): δέρμα πολύ-στικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὄμῳ | ἄστρων διαιδίων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο. Et profecto anulos veterum, quos in talium draconum formas redactos nobis praebebat J. Matter [Histoire etc. Planche II A fig. 11. II B fig. 3; fig. 4. II C fig. 3—6, 8, 9. III fig. 6. VII fig. 1. X fig. 5], contemplantibus iam apparebit horum draconum caudas innumerabilibus esse distinctas punctis. Observes praecipue draconis imaginem tabulae II B fig 3, ubi et stellas optime discernere possumus. Utebatur igitur Heliodorus certa notione, cum Theophrastum dicentem faceret:

οὐροβόρος ὁ δράκων . . κατὰ-στικτον δορᾶν ἔχων. cf. Julian imp. or. V, p. 171 A.; v. Fritze, Nomisma IV (1903) 36; Attis habet ἀστερωτὸν πῖλον. Hieroth. v. 150. Catal. cod. astr. 7, 246.



Immo multo maioris est momenti, quod id Heliodorus spectat, ut Stephanum cum Christianorum<sup>1)</sup> cultum evulgantem tum philosophorum doctrinas verbosissime in medio proponentem diligenter imitetur. Quibus fuerit deditus litteris Stephanus penitus ex Useneri uberrima disputatione pernoscimus, qui Stephani de astrologia tractatum nobis offerens imprimis ad haec studia Alexandrini viri docti mentes convertit. Ita haud miramur Heliodorum e Theophrasti Physicarum sententiarum libro res ad medicorum, plantas vel animalia describentium, lapidum peritorum artes spectantes cursim leviterque attigisse, contra has maxime astrologorum sententias summa cum cura respexisse. Revera omnes, quas hic affert, voces et notiones et in astronomorum et in astrologorum scriptis legimus. Ita optime Heliodorum ipsum novisse sermones astrologorum iam inde elucet, quod in poematibus astronomicis cum Theodosii Prodrumi tum Camateri<sup>2)</sup> illius, de quo nuper vir doctus egit Weigelius<sup>3)</sup>, ut ita dicam, iidem termini astrologici technici inveniuntur.

Nam conferas

Prodrumi v. 19 sqq. *Ἀὐτὴ ἰετὰξις ἐν αὐτοῖς καὶ σοφωτάτῃ θέσει κατὰ τοὺς μαθηματικοὺς καὶ τοὺς ἀστερολόχους*  
cum Theophrasti v. 21: *ἡμεῖς μὲν ἀστρῶν τάξιν ὥσπερ καὶ θέσιν κτλ.*

Quid autem voce significetur *τάξις* e Camateri intellegimus vv. 36 sqq.: *Τῶν ἀστέρων δ' ἡ τάξις οὕτω τυγχάνει· | Πρῶτος Κρόνος, Ζεὺς δευτέρων ἔχει τάξιν, | Τρίτος δ' Ἄρης, τέταρτος Ἕλλησιν κύκλος, | Ἡ δ' Ἀφροδίτῃ πέμπτον ἰθύνει δρόμον, | Ἐρμῆς τὸν ἕκτον κτλ.*

Aut conferas Theophrasti v. 22 *φύσιν*<sup>4)</sup> cum Prodrumi v. 13: *Καὶ μάθε τοὺς σχηματισμοὺς καὶ φύσεις τῶν ἀστέρων*, aut eiusdem versus *ὑψωσιν* cum Camateri v. 152 *ζητεῖ τὰ διάμετρα τῶν ὑψωμάτων* aut Camateri *περὶ μοιρικῶν διαστάσεων* cum Theophr. v. 22 *ὡς διάστασιν*.

<sup>1)</sup> Praecipue, quibus locis deum aut Christum contestatur, aut Christianorum more verba sollemnia facit vel locos profert Novi Testamenti: Cf. Hieroth. v. 62. Archel. 294. Addo Stephani hos locos: p. 207, 31 ~ Rom. XI 33. — p. 213, 20 et 219, 6 ~ Ephes. I 18. — p. 214, 8 ~ I. Thessal. I 10. — p. 231, 23 ~ Col. II 3. — p. 213, 9 ~ Jacobi epist. I 17.

<sup>2)</sup> Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. impér. t. XXIII 2, p. 1 sqq.

<sup>3)</sup> Ludovicus Weigl: 1) Diss. phil. München 1801/02. 2) Kamateros, *Εἰσαγωγή ἀστρονομίας* Würzburg 1908.

<sup>4)</sup> *φύσις* voce significatur aut, quod in vv. Prodrumi 25 sqq. habemus: *Ἦδη δ' αὐτῶν ἐκμάνθανε τὰς φύσεις καὶ δυνάμεις· Ὁ Κρόνος . . . φύσει αἰτιὸς ἐστὶ κακώσεως πάσης* aut quod e. g. in Catal. cod. Astr. Gr. VII 214 invenimus: *Ὁ Κρόνος φύσεώς ἐστι ψυχρᾶς καὶ ξηρᾶς!* Cf. ibidem V, 1 p. 154 sq.

Itaque in illo versu Theophrasti 24 traditam lectionem<sup>1)</sup> leniore remedio corrigere conatus, quam quo<sup>2)</sup> usus est vir harum rerum peritissimus Franciscus Boll scripsi:

*Κρύψεις τε δείξει προλέγοντες καὶ δύσεις.*

Reprehendentium autem voce *δύσεις* idem dici quod voce *κρύψεις* illud in mentes redigo Gemini cap. XIII<sup>3)</sup>, ubi de notionibus *ἀνατολή*, *δύσεις*, *κρύψεις* etc. summa disserit subtilitate.

Ex qua argumentatione concludi potest veteres astronomos, ut *ἀνατολήν* et *ἐπιτολήν* discernebant, ita etiam inter *δύσιν* et *κρύψιν* discrimen fecisse:

*ἀνατολή* = ortus cotidianus

*ἐπιτολή* = ortus heliacus sive poeticus

*δύσεις* = cotidianus occasus

*κρύψεις* = heliacus sive poeticus occasus.

Sed redeamus ad Stephani rationes astrologicas. Qui, ubi de stellarum domibus atque de astrorum vi, affectione statuque verba facit, ab Heliodoro quoque est adhibitus:

Hieroth. 85sq.:

Steph. 204, 2:

*λευχειμονούσης ἐκ σελήνης  
Περσίδος λαχούσα τῆς ἑώρας ἡ  
Ἀφροδίτη τοῦ ἡλίου ἐκλαμψιν  
αὐγῆς προσμένει. Ἐρμῆς δὲ ὡς  
ἄλλοις ἄλλως δεικνύται πρὸ ἡλίου  
βαίνων τε οὐ φαίνει ὅλως καλύπτε-  
ται αὐτὸς δὲ τοῦ Κρόνου μένει  
τὴν δῦσιν ἐκπέμπει γὰρ οὗτος,  
ὡς νῆα πλύνει. καθαρτικῶς δὲ  
θαύττον ἐκζέων πυρὸς φορὰς τὴν  
ἐντὸς Ἀρεως λαχὼν ζώνην τρί-  
την ἔπος ὡς ἡμαγμένον εἶδους φέ-  
ροντος αὐγὰς ἐκλάμπει σέλας κτλ.*

*ὦ λευκημονούσα σελήνη  
ἀποσιλβονσα λευκότητα.*

225, 25sq.:

*πάλιν ἡ τῆς Ἀφροδίτης τὴν  
Περσικὴν λαχούσα ἑώρα, προ-  
ηγείται τὰς τοῦ ἡλίου αὐγὰς. πάλιν  
ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ὑπὸ τὰς τοῦ ἡλίου  
αὐγὰς ἐπὶ τὰ ἐπόμενα εὐρίσκεται.  
πάλιν ὁ τοῦ Κρόνου διὰ τὴν τοῦ  
ὑψους βαθύτητα, ἀμυδρῶς προσ-  
φαίνεται. πάλιν ὁ τοῦ Ἀρεως  
τὴν πυρρώδη τομὴν ἀπεργάζεται.*

<sup>1)</sup> *Κρύψει τε δείξεις προλέγοντες καὶ λύσεις.*

<sup>2)</sup> Apud Reitzensteinium p. 29: *Κρύψεις τε δείξει προλέγοντες καὶ λύσει.*

<sup>3)</sup> Aut Claudii Ptolemaei inerrantium stellarum apparitiones = in ed. Ioann. Laurentii Lydi ed. Wachsmuth pag. 204/05. Deinde cf. adnotationem ad Horapollinis Hieroglyph. I 3 (= Leemans p. 132) et Ideler, Historische Untersuchungen über die astron. Beobachtung der Alten. Berlin 1806, p. 310/11. Addo denique Autolycei, de ortu et occasu rec. Ric. Hoche, Hamburgi 1877 pag. 5: ... ἐν ᾧ ὅστιν ὁ ἥλιος, οὔτε ἐπιτέλλον οὔτε δυνόμενον ὀρᾷται, ἀλλὰ κρύψιν ἄγον.

Rem ipsam benevole vir harum litterarum peritissimus Franciscus Boll per epistolam explanavit. Cuius sententias breviter referam. His quoque locis, quin re vera et poeta et philosophus in astrologiae illorum temporum doctrinis valde versati sint, minime dubitabimus, ubicumque ipsos Chaldaicis rationibus eruditorum libros inspexerimus. E quibus exempla et commentaria petivit Boll. Contulit cum hoc nostro Heliodori loco, qua ratione aut in themate<sup>1)</sup>, quod appellatur, mundi certis dispositae sint domibus si non omnes stellae errantes at tamen maior earum pars aut in fabula satis recenti Chaldaica ut ita dicam, quam habemus in Catalogo codicum astrologorum Graecorum V 1 p. 131 sqq. Spectant etiam ad rem, quae in Catalogo cod. astr. VII 119 sqq. et 214 sqq. inveniuntur, ubi exempli gratia legimus:

(Κρόνος)<sup>2)</sup> ἐπέχει τὴν ἀνωτάτω ζώνην καὶ τὸ πλεόν ἔχει τῆς ποιότητος ἐν τε τῷ ψύχειν καὶ ἡρέμα ξιφραίνειν, διὰ τὸ πλείστον . . ἀπέχειν ἀπὸ τῆς τοῦ ἡλίου θερμοσίας καὶ τῆς τῶν περὶ τὴν γῆν ὑγρῶν ἀναθυμιάσεως cf. Hel. Κρόνος . . ὡς νῆμα πλύνει.

(Ἄρης)<sup>3)</sup> καὶ ἔχει φύσει τὸ ξιφραίνειν μάλιστα καὶ καισοῦν ἐν τῇ δυνάμει, τῷ τε πυρώδει τοῦ χρώματος κτλ. Hel. ἐκζέων πυρὸς φορὰς Ἄρειως [ubi Ἄρειως Bollio interpretante significat idem quod ὁ τοῦ Ἄρειως scil. ἀσκήρ], Stephan. πάλιν ὁ τοῦ Ἄρειως τὴν πυρρώδη τομὴν ἀπεργάζεται.

(Ἀφροδίτη)<sup>4)</sup> ὡς ἔγγιστα ἴσος τῷ Ἥλιῳ . . Heliod. τοῦ ἡλίου ἐκλαμψιν ἀνγῆς προσμένει.

(Ερμῆς)<sup>5)</sup> κινεῖται καὶ αὐτὸς ἰσοταχῶς τῷ Ἥλιῳ. Heliod. πρὸ ἡλίου βαίνων.

Quod Heliodorus plura nobis hoc loco tradit quam Stephanus ita ut Boll poetam alio fonte usum esse existimet — dicit enim: es ist fast unvermeidlich, daß er eine reichere Vorlage gehabt hat — mirabile non est. Neque enim habere nos integras Stephani lectiones sed decurtatas concludi potest e verbis καὶ τὰ ἐξῆς<sup>6)</sup>, quibus Stephani oratio abrumpitur. Alio quoque loco Stephani disputationem mutilam a librariis traditam esse iam commemoratum est<sup>7)</sup>, ubi de octavo Stephani capitulo dictum esse mentionem feci: τοῦτο ἔκαν λείπει ἐκ τῶν ἄλλων. Integro igitur Stephani libro usus est Heliodorus.

<sup>1)</sup> Cf. A. Bouché-Leclercq, L' Astrologie Grecque. Paris 1899, pag. 185 sqq.

<sup>2)</sup> l. c. pag. 120.

<sup>3)</sup> l. c. pag. 121.

<sup>4)</sup> l. c. pag. 121.

<sup>5)</sup> p. 121 sq.

<sup>6)</sup> p. 39. Ideler p. 246 cf. huius diss. p. 17.

<sup>7)</sup> pag. 11.

Idem Boll de vocibus *Περσίδος* et *Περσικήν*<sup>1)</sup> interpretandis se desperare profitetur<sup>2)</sup>. Neque autem in suspicionem voco Heliodori verba, cum iam Reitzenstein cognoverit hoc loco mysticum in modum orientem et occidentem inter se coniungendas finxisse poetam, qui Stephanum secutus ne hoc solo quidem loco sed etiam aliis (e. g. 113, 129 *ἐκ τῆς Περσίδος ἐφ' ἧς*) ad eandem rem spectaret<sup>3)</sup>.

Pergamus in tractanda, quae Heliodoro communia sint cum Stephano, quaestione. Num cum alchemistae iterum atque iterum<sup>4)</sup> de qualitatibus elementorum dissererent, ne Stephanus Heliodorusque quidem omiserunt talia ad elementa pertinentia praecepta institutionibus suis intexere. Exempli gratia eos locos, quibus quattuor anni tempora ab utroque auctore cum elementis comparata esse invenimus et quos infra<sup>5)</sup> afferam, consideres. Re vera igitur Heliodorus Stephani doctrinam imitatus eiusque libris usus est. Floruit igitur ineunte saeculo octavo et Theodosio III. carmina despondit<sup>6)</sup>.

Illa certe doctrina Archelai versus 88 usque ad v. 145 implet Heliodorus eamque admirabili tractat diligentia. Quo ante alios e loco intellegimus, quantum poetae huius dicta e philosophorum praeceptis pendeant. Neque Archelao enim ipso fonte usus est; immo apud quos discere potuerit philosophos institutiones suas, iam apparebit e Procli Diadochi, florentissimi Neoplatonicorum sectae auctoris, in Platonis Timaeum commentario<sup>7)</sup>. Ubi hic agens de elementis<sup>8)</sup> alios unam attribuisse elementis qualitatem, alios duas, alios denique tres exemplis confirmat. Ad nos maxime attinet, quid ii, qui duas elementis qualitates esse defenderint, praebeant. Itaque Procli ipsius verba afferam (p. 37, 33): *ἄλλοι δέ τινες ὥς οἱ περὶ Ὀκκελον* (transierant igitur iam hae doctrinae in scholarum usum), *τὸν τοῦ Τιμαίου πρόοδον, δύο*

<sup>1)</sup> Heliod. v. 94.

<sup>2)</sup> Maluit scribere *προσθετικήν*.

<sup>3)</sup> Cf. etiam Hieroth. v. 174

<sup>4)</sup> Olympiodorus cod. Goth 1-0<sup>a</sup>, 181<sup>a</sup>, 182<sup>b</sup>; cod. G. 191—192<sup>a</sup>; cod. G. 161<sup>b</sup>. Cf. Berthelotium ed. Alchemistarum p. 78.79. <sup>5)</sup> pag. 24.

<sup>6)</sup> Errat Boll. cum dicit [Pauly-Wissowa pag. 18 vol. VIII 1] de Heliodoro astronomo: „Mit dem Alchemisten H., der dem Kaiser Theodosius (408—450) ein Gedicht über die schwarze Kunst widmete, hat der Neuplatoniker nichts zu tun.“ <sup>7)</sup> ed. Diehl, I 150 D = II 37, 17 sqq.

<sup>8)</sup> *Τῶν δὲ φυσικῶν εἰσὶ τινες, οἳ τῶν στοιχείων ἐκάστῳ μίαν δεδοκασί δύναμιν, τῷ μὲν πυρὶ θερμότητα, τῷ δὲ ἀέρι ψυχρότητα, τῷ δὲ ὕδατι ὑγρότητα, τῇ δὲ γῇ ξηρότητα.*



δυνάμεις ἐκάστῳ τῶν στοιχείων διένεμον, πρὶ μὲν θερμὸν καὶ ξηρόν, ἄρι δὲ θερμὸν καὶ ὑγρόν, ὕδατι δὲ ὑγρὸν καὶ ψυχρόν, γῇ δὲ ψυχρόν καὶ ξηρόν. Quamquam ex Aristotelis temporibus philosophos iterum atque iterum de elementis disputasse et illius doctrinam, quam de duabus elementorum qualitatibus <sup>1)</sup> prae se tulerat, explicasse et perpolivisse <sup>2)</sup> haud ignoro, tamen Archelai institutiones breviter cum Ocelli comparare in animo habeo, quia non multum ab ipsius Ocelli praeceptis quippe quae Proclus in primis exempla fuisse commemoret, auctor carminum abest. Namque non modo easdem qualitates attribuit elementis (cf. vv. 97 sqq.), sed etiam persimili ratione, persimili argumentatione plena et perfecta atque Ocellus de permutatione agit elementorum. Magni enim Archelao et Ocello est momenti quod elementa diversa et contraria inter se permutantur. Sunt autem elementis et **contrariae** qualitates (Archelaus 88 sqq. ἔνωσον ἄμφω ξηρὸν ὑγρῷ ὡς σοφός — αἰθρὶς δὲ θερμὸν ψυχρῷ ὡς ἐναντίων ὄντων: Ocellus II § 6 . . . δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις οἶον θερμότης καὶ ψυχρότης καὶ ὑγρότης καὶ ξηρότης) et **communes** (Archelaus προσκαλεῖται συνδεσμί τε πρόσφιλα: Ocellus II § 11 Ἄρι μὲν οὖν καὶ πρὶ κοινὸν τὸ θερμὸν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ κοινὸν τὸ ψυχρόν etc.) <sup>3)</sup>. Commutatur porro unum in alterum elementum, ubi primum alterutra qualitas alteram superavit: Oc. II § 11 Κατὰ μὲν οὖν τὰ κοινὰ διαμένουσιν αἱ οὐσίαι, κατὰ δὲ τὰ ἴδια μεταβάλλουσιν, ὅτε τὸ ἐναντίον κατακρατήσῃ . . . (cf. Arch. v. 101/02 ἀλλὰ δὲ ὡς ὑγρός τε καὶ θερμός πέλων Ἐνοὶ πρὸς αὐτὸν ταῦτα θάπτον καὶ κρατεῖ).

Quo autem modo de commutationibus elementorum agant Ocellus et Archelaus, breviter ut comparare eos inter se possis, proponam:

<sup>1)</sup> Cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 (1879) 439 sqq.

<sup>2)</sup> Cf. e. g. Gronau, Poseidonius u. d. jüdisch-christl. Genesisexegese 1914, 123. Postquam hanc dissertationem scripsi, certior fio de doctissimi viri Vernerii Jäger libro cui inscribitur Nemesios von Emesa, ubi uberrime de elementis disputatum esse invenimus p. 68 sqq.

<sup>3)</sup> Cf. Notices et extraits des manuscrits tome XVI 248: Fragmentum e codice scripta musica continente excerptum: Πρὸς ποιότητες, θερμότης, ξηρότης ἰδία μὲν θερμότης, κοινὴ δὲ πρὸς μὲν τὴν γῆν ξηρότης, πρὸς δὲ τὸν αἶρα θερμότης etc., quae tota doctrina accuratissime cum Ocello consentit.

## Ocellus II § 11sqq.:

..... ὕδωρ	$\left. \begin{array}{l} \text{ὕγρὸν} \\ \text{ψυχρὸν} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{Ὅτε τὸ ἐν τῷ ὕδατι ψυχρὸν} \\ \text{ἐπικρατῇσει τοῦ ἐν τῷ ἀέρι} \end{array} \right\}$
ἀήρ	$\left. \begin{array}{l} \text{ὕγρὸς} \\ \text{θερμὸς} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{Θερμοῦ, γίνεται ἐξ ἀέρος} \\ \text{εἰς ὕδωρ μεταβολή etc.} \end{array} \right\}$
γῆ	$\left. \begin{array}{l} \text{ψυχρά} \\ \text{ξηρά} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{Ὅτε τὸ ἐν τῇ γῇ ξηρὸν} \\ \text{ἐπικρατῇσει τοῦ ἐν τῷ ὕδατι} \end{array} \right\}$
ἕδωρ	$\left. \begin{array}{l} \text{ψυχρὸν} \\ \text{ὕγρὸν} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{ὕγροῦ, γίνεται ἐξ ὕδατος εἰς} \\ \text{γῆν μεταβολή etc.} \end{array} \right\}$

## Archelaus.

ὕδωρ θερμανθὲν εἰς πυρὸς φλόγα ἀτμηθὲν = ἀήρ  
 γῆ πιληθεῖσα καὶ ζυμουμένη δι' ὑγρᾶς οὐσίας μὲν ἐκλυ-  
 θήσεται καὶ ὥς νᾶμα πρόεισιν . . . = ὕδωρ. etc. etc.

Deinde et Archelaus et Ocellus discrimen statuerunt inter στοιχεῖα ἀνωφερῇ et κατωφερῇ, κοῦφα et βαρέα. Quae doctrina etiam diligentius exculta, usque ad tempora medii aevi viris doctis trita, nobis occurrit apud diagrammatis illius, quod supra exscripsi, auctorem, cum elementa quasi tabulatim <sup>(ignis)</sup> aer <sup>aqua</sup> <sup>terra</sup> esse disposita legimus, occurrit exempli gratia apud Achillem<sup>1)</sup> (Isagoge 4 = Petavii uranologium p. 126/27): Τεσσάρων οὖν ὄντων τῶν στοιχείων συμβέβηκε τὸ πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, κορυφώτατα ὄντα, ἐπὶ τὴν ἄνω φερόμενα ἔχειν τὴν ὁρμὴν καὶ περιδινεῖσθαι . . . ὅτι δὲ ἡ γῆ καὶ τὸ ὕδωρ βαρέα καὶ κατωφερῇ, οὐ δεῖ λόγου . . . et apud Ioannem Philoponum, qui duos solum locos elementis quattuor attribuit [de aetern. mundi p. 391: Τῶν γὰρ στοιχείων πάντων τῶν μὲν ὄντων βαρέων τῶν δὲ κορυφῶν δύο καὶ οἱ κατὰ φύσιν εἰσὶν ὅποιοι τῶν στοιχείων].

Quod autem Archelaus στοιχεῖα ἀνωφερῇ esse ἄρρενα, contra κατωφερῇ esse θήλεα [(v. 95,96) ἀνωφερῶν τὴν γυναικῶν ἡγοῦν ἄρρενων κατωφερῶν τε ἀνδρῶν ὄντων θηλέων] contendit, animum convertas Reitzensteinium secutus ad Hippolyti illud: Καὶ δύο μὲν στοιχεῖα εἰς τὸ ἄνω ἡμισφαίριον προσέταξε, τὸ δὲ πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ, καὶ καλεῖται τοῦτο <τὸ> ἡμισφαίριον τῆς

<sup>1)</sup> Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II (1903) 175.

μονάδος ἀγαθοποιόν τε καὶ ἀνωφερές καὶ ἀρσενικόν . . . τὰ δὲ ἄλλα δύο στοιχεῖα . . . ἀπένειμεν ἡ δυνάδι, γῆν τε καὶ ὕδωρ, καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον κατωφερές, θηλυκόν τε καὶ κακοποιόν (ed. Wendl. p. 66).

Addo locos, de quibus pag. 21 breviter iam mentionem feci:

Theophr. 87sq.:

Ἐκτεσσάρων τροπῶν τε τοῦ χρόνου μάθε τὸ ἔργον ἐκπληρούμενον.

Χειμῶν: ὑγρός, ψυχρός. εἰς τρεῖς δὲ πύργους ἐκτελεῖται.

Εαρ: θερμὸν, ὑγρόν. εἰς τρεῖς δὲ πύργους ἐκτελεῖ τροπήν.

Θέρους: θερμόν, ξηρόν. εἰς τρεῖς κτλ.

Φθινόπωρον: ψυχρόν, ξηρόν. τρίπυργον τροπὴν ἔχει.

Stephanus pag 221, 24:

Συναγόμενα οὖν πάντα γίνονται δώδεκα ἐν τέσσαρασι τριαδικῶς, ὥστε οὖν δωδεκάπυργος ὑπάρχουσα ἡμῶν ἢ ἱερὰ τέχνη, τροπῶν τεσσάρων ἀνὰ τριῶν πύργων, δωδεκάζωδος λέγεται εἶναι ἀνακυκλούμενη τὰς τροπὰς οὕτως· ἤγουν Ἐαρινῆς 1) κριός, 2) ταῦρος, 3) δίδυμοι. Θερρινῆς 1) κάρκινος 2) λέων 3) παρθένος γῆ(ς). Μετοπωρινῆς 1) ζυγός 2) σκορπίος 3) τοξότης. Χειμερινῆς 1) αἰγόκερως 2) ὕδροχόος 3) ἰχθύες. ἅπερ συναγόμενα ὁμοῦ γίνονται τροπαὶ τέσσαρες ἔαρινή, θερρινή, μετοπωρινή, χειμερινή, ἤγουν τέσσαρα στοιχεῖα ἄερος, πύρρος, ὕδατος, γῆς.

Theophr. 117sq.:

Οὕτως νόει τὸ ἔργον ὥσπερ τέσσαρας

τροπὰς φέρειν εἰς ἓν τι σῶμα στοιχεῖον

Ἐκ τεσσάρων πλήρωσιν ἔργον ἐκτελεῖν.

Ἐπταχρωμόν τε ὥσπερ ἑπτὰ ἀστέρων.

Ἐχει ἢ φύσις μορφάς κτλ.

Stephanus p. 221, 34:

Ὡς αὖτως πάλιν ἔχει τὰ σώματα καὶ τὰ χρώματα τῶν ἐπὶ ἀστέρων τῶν λεγομένων πλανήτων . . ὥς διὰ τῶν ἐπὶ ἀστέρων τῶν λεγομένων πλανήτων καὶ δώδεκα ἀπλανῶ ζώδιων τελεῖται . . . τὸ μυστήριον.

Hae quoque doctrinae vigeant apud tales viros doctos semidoctosque. Velut conferas<sup>1)</sup> <Πητορίου> ἐκ τῶν Ἀντιόχου Ἰθσαυρῶν ἐπίλυσις καὶ διήγησις πάσης ἀστρονομικῆς τέχνης:

<sup>1)</sup> Catal. Cod. astr. Gr. 1, p. 142sqq.

143, 20: τὸ ἔαρ, ὃ ἐστὶν ἀήρ

144, 1: τὸ θέρος, ὃ ἐστὶ πῦρ

144, 10: τὸ μετόπωρον, ὃ ἐστὶ γῆ

144, 20: ὃ χειμερινὸς ἀήρ, ὃ ἐστὶν ὕδωρ.

Aut Heliodori illius, qui nihil nisi nomen commune habet<sup>1)</sup> cum nostro, definitiones<sup>2)</sup>:

Συνέστηκεν δὲ ὁ κόσμος ἐκ τεσσάρων στοιχείων· ἐκ τούτων δύο ἀνωφερῆ, ὁ ἀήρ καὶ τὸ πῦρ, καὶ δύο κατωφερῆ, γῆ καὶ ὕδωρ . . .

ἔαρ 1) Κρίος 2) Ταῦρος 3) Δίδυμοι.

θέρος 1) Καρκίνος 2) Λέων 3) Παρθένος.

φθινόπωρον 1) Ζυγὸς 2) Σκορπίος 3) Τοξότης.

χειμῶν 1) Αἰγόκερως 2) Ὑδροχόος 3) Ἰχθύες.

τὸ ἔαρ: θερμόν. ὑγρόν: <ἔοικε τῷ ἀέρι>.

τὸ θέρος: θερμόν. ξηρόν: ἔοικε τῷ πυρί.

τὸ φθινόπωρον: ψυχρόν. ξηρόν: ἔοικε τῇ γῇ.

ὁ χειμῶν: ψυχρός. ὑγρός: ἔοικε τῷ ὕδατι. —

Sed iam ad finem disputationis huius perveni. Habes igitur poetam balbutientem, philosophum hariolantem, Christianum superstitionibus constrictum. Quam huius viri imaginem quae sequuntur carmina ostendant et simul quam sit mendosus ille codex Marcianus probent, ex quo fere uno huius corporis pendet traditio.

<sup>1)</sup> Conferas Bollii dissertatiunculam hac de quaestione: Pauly-Wissowa VIII 1 pag. 18.

<sup>2)</sup> Catalog. cod. astr. Graecor. VII 103 (Definitiones quaedam astrologicae ex Heliodoro).



Ἡλιοδώρου φιλοσόφου πρὸς Θεοδόσιον τὸν μέγαν βασιλέα  
περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων μυστικῆς τέχνης.

Διὰ στίχων ἰάμβων.

- 1 Σκῆπτρα γέης μέδοντες οἱ πᾶν ἔμφανές  
μυσιπόλοι ἔποντες ἄκρω δακτύλῳ  
καὶ πανσόφων ἐπῶν τε τὴν γεῦσιν πᾶσαν  
ποθοῦντες ἔψασθαι μὲν ὥς μνούμενοι
- 5 ἐγκυκλίου παιδείας ἐννοίας σοφῶς  
αἰνιγμάτων τε καὶ προσιμίων λόγων  
μαθεῖν σκοπὸν θέλοντες καὶ ἄκρως ἰδεῖν  
σοφιστικῶν τε κεκαλυμμένων φράσιν  
καὶ γνῶσιν ὧν ἔφησαν οἷα δὴ ἐπῶν,
- 10 πάσης τιμῆς κρίνουσιν ἀξίους πέλειν  
τοὺς ἐμπόνως φήσαντας αὐτῶν τοὺς πόρους  
καὶ δωρεῶν πλείστων τε πάντιμον χάριν  
νέμουνσι καὶ τιμῶσιν εὐκλεῶς πάλιν  
μάλιστα τοὺς ἄγοντας αὐτοῖς γνησίως
- 15 ἐννοίας οἷον πρακτικῆς σοφιστικῆς  
ἐννοίας ἀρχαίων τε ῥητόρων σοφῶν

Tit. βάσιον C<sup>1</sup>. — Reinesius annotat: Inscriptiones istorum metricorum mentiuntur autores. Sunt a. unius eiusdemque ineptissimi Graeculi et qui intra ducentiesimum ab hoc annum vixit; nihilque agit aliud quam quod Stephani orationem solutam ligavit. — **1** γαίης G. ὡς πᾶν ἔμφ. MCG: εἰς παν-εμφανές Rtz cf. v. 125. | **2** μυσιπόλοι MCG corr. C<sup>2</sup> ἄκρω M (sed litt. « evanida) ἄκρω C<sup>1</sup> G<sup>1</sup>. | **3** πᾶν σόφων G. | **4** ὥψασθαι G. | **5** παιδίας G. | **6** τε] δέ MCG. — λόγον MCG. | **8** φράσειν G. | **9** οἷαδὲ M. | **12** πλήστων MC. — παντίμων Fabr. | **14** versum om. G. — τὸ γνήσιον MC. fort. [τὸ] γνήσιον | εὐνοίας οἷμον Rtz. | **15** εὐνοίας MCG corr. Fabr. | **16** εὐνοίας G.

- ἡσκημένων μύησιν εἰς γνῶσιν πᾶσαν.  
 ἐπεί συ, Θεόστεπτε καὶ σῶφρον μέδων,  
 πόθησας ὥσπερ γνῶσιν εἰδέναι, πᾶσαν  
 20 ἐπιστήμην καὶ προᾶξιν ἔμπειρον δέχου  
 ἔντεχρον ὡς ἔχουσαν εἰσαγωγικὴν  
 τέλειαν ἐκμάθησιν εἰς δόξαν κλέους,  
 γυμναστικῆς παιδείας ἔνθεον τέλος  
 φέρουσαν ἄρρητόν τε κέρδος καὶ κράτος  
 25 εἰς ὠφέλειαν καὶ λύπης ἀπαλλαγὴν  
 τὸν πλοῦτον ἀξίοις τε πέμπουσιν βροτοῖς,  
 πενίας ἄχθος ἐκδιώκουσαν, βίον  
 εὐκλείας ἐμπιπλῶσαν ἀλήκτου, φρένας  
 τέρπουσαν, ἡδύνουσαν εὖνους τῶν φίλων  
 30 ἐχθρῶν δὲ τ' εἰσάγουσαν ἐκ λύπης φθόρου  
 ἄπανστον ἄλγος καρδίαις ἕως τέλους.  
 Σὺ οὖν ἄναξ, πανέμφρον εὐσεβέστατε  
 ἄγαλμα παιδείας τε Θειοείκελον,  
 πρόσαξον εἰς καθέδραν οἰκειούμενος  
 35 παιδευτὰς ἔμφρονάς τε καὶ ἄνδρας σοφοὺς  
 μύησιν ὡς ἔχοντας ὦν ζητεῖς ἐπῶν.  
 κλῖνον τὸ οὖς σου θᾶττον ἀκροώμενος  
 δμιλίας τε ὥσπερ ἐξηγήσεως,  
 τούτων τὰς εὐελπίας ἀσμένως δέχου.  
 40 ἄκουε, ὦν λέγουσι μὲν προσρήσεων,  
 αἰνίγμασι πρόσεχε καὶ τοῖς ῥήμασιν.  
 οὗτοι γὰρ ὕλβον προσφέρουσί σου βίῳ  
 κοσμοῦντες εὐπραγείᾳ τῆς βιώσεως,  
 κράτος σὸν εὐφραίνοντες εὐρήσει λόγων  
 45 μύσται σοφισταὶ ὄντες ὡς ἐχέφρονες,  
 μηδὲν φθοροῦντες τοῖς θέλουσι μανθάνειν  
 ἐγκειμένην μύησιν αὐτῶν ἐν λόγοις,  
 ἀλλ' ἀφθόρως ἀπλοῦντες ἀξίοις ἔπος  
 κεκρυμμένης ἐννοίας, ὥστε πλουτέειν

18 Θεόστεπτε MC Θεόσεπτε G. | 27 βίον MCG. | 28 ἀλήκτου G. | 29 εὐ-  
 νούστων MCG. cf. Hieroth. 43. | 31 καρδίας Fabr. | 32 σὺ ὦν MCG. εὐσεβέ-  
 στατον G. | 33 παιδίας G. Θειοείκελλον MC: Θεοείκεμον G corr. Reines. |  
 34 πρόσεξον C. | 40 λέγουσιν MC. πρὸς ῥήσεων MCG fort. προσρήσεων cf.  
 Hieroth. 166. 193. | 41 αἰνίγματι G. προσδέχεσθαι MCG. πρόσελθε Rtz.  
 (cf. 52). | 42 οὗτος G. | 44 εὐρησιν G. | 46 φρονοῦντες G. | 47 εὐλόγοις G. |  
 48 ἀφθόρων G. | 49 ἐννοίας G.

- 50 καὶ ποιεῖν ἄριστον ἐκ πόνων λόγον  
καρποὺς Θεῷ ἱλασμόν εἰς ὀφλημάτων.  
Πρόσελθε γοῦν, σοφιστά, τοῖς ἑμοῖς λόγοις,  
τοῖς ἐμπόνως ῥηθεῖσιν ἐκ πλείστων πόνων,  
καὶ νουνεχῶς ἄκουε ῥημάτων πλοκάς
- 55 καὶ συνθέσεις ἐννοίας ὡς μυσταρχικῶς  
ἐχούσας εὐληπτον <τὴν> ἀρογῆτων λόγων  
ἐκφανσιν εὐγνωστόν τε τοῖς φιλεμπόνως  
ζητοῦσι καὶ πονοῦσι νυκτὸς ἡμέρας  
μυσταρχικῆς τέχνης τε θείας ἱερᾶς
- 60 τεχνουργίας τὴν πείραν ἐκ θείας ῥοπῆς  
ἄριστον ἐκπληροῦσαν ἀρχὴν καὶ τέλος.  
οὕτως πρόσεστί μοι γὰρ ἄρξασθαι λέγειν  
ἀρχὴν λόγον. πάρειμι δ' ὁ σκοπῶν ἔπος  
τεύξεται τὴν σύνταξιν ἐξ εἶδους ἐνὸς
- 65 φέροντος εἰς δῆλωσιν ὡς οὐκ ἄλλοθεν,  
ἀλλ' ἐκ μιᾶς <γε> φύλης τὸ κοσμούμενον  
τῆς ἐκθεούσης ἐκ θαλάσσης εἰς θέαν  
βασταζομένης ὥσπερ αἰτιὸς εἰς νέφος,  
ἔγροῦ τε θερμοῦ [τῇ] ἐνώσει καὶ συμπλοκῇ,
- 70 ἐνουμένων ἀμφοῖν μὲν εἰς μίαν κρασιν,  
ταύτης φυλατιούσης δὲ τῶν ἄμφω γένος.  
τοῦ ἄρρενος πρὸς θῆλυ καὶ τερπομένον  
ζεύξει τελούντων εἶδος ἄλλοιον θέας,  
γαλακτίτου πυρροῦ τε γεννᾶται γόνος.
- 75 συλλαμβάνουσα μὲν βρέφους συνουσίας  
ἐξ ἄρρενος θήλεια τίκτουσα κλέους  
τέρας βροτοῖσι, πλήρες ὄλβου καὶ κράτους.  
ἄγει ξένον ἀμπελοῦτον ἡγαπημένον,  
ποθούμενον φιλητὸν ὡς ζητούμενον
- 80 καὶ μὴδ' ὀλως τῇ πείρα τοῖς ἀναξίοις  
ἐκφανιν αὐτοῦ [τὴν] ὄψιν, ἀλλ' οὕτως μένει  
κρυπτὸν πρόσωπον γαστρός ἐντὸς μητέρους.

50 ποιεῖς G. — λόγων G. | 51 Θεῷ G. | 53 πλήστων MC. | 54 καὶ  
συνεχῶς G. | 56 ἐχουσιν MCG. — εὐληπτον G i. marg. | 58 πονοῦ-  
σιν M. | 63 δύο σκοπῶν G. | 64 ἐξάδους G. | 66 τό] τε MCG corr. Fabr. |  
67 ἐ θεούσης [post spatium unius litterae] MC. — ἐθεούση G. | 68 βαστα-  
σθουμένης corr. Rein. G. | 69 τῇ del. C<sup>2</sup>. | 70 ἐνουμένην MC | 71 γένους C  
corr. | 73 τελούντων: fort. τελούσιν. | 74 γάλακτι τοῦ MCG. | 76 κλέος C<sup>2</sup> Fabr. |  
77 κράτος MCG corr. Fabr. | 80 ἀνεξίους C.

- τῇ λευκόιτι τῆς δὲ φαιδρεῖς οὐσίης  
 θησαυρὸς ὡς ποικιλτὸς ἐκφεύγει χεροῖν  
 85 ἀφῆν, ὅρᾱν δὲ κάλλος οὐδείς ἰσχύει  
 ἐν κοιλίῃ τῆς μητρὸς, ἀλλ' αὐτὸς βοᾷ·  
 Πάρεμι τοῖς ζητοῦσιν ἐν μέσῳ πέλων,  
 ὁρῶντες ἀγνοοῦσιν, ὅνπερ τοῖς κόποις  
 90 ζητοῦσι καὶ μοχθοῦσιν ὡς πλανώμενοι  
 ἐκείσε, ὧδε ἀσχολοῦνται εἰς κενόν.  
 ἐγὼ δὲ ὡς ὑπουργὸς ἡτιμωμένος  
 δοῦλός τε πάντων οὐδαμοῦ ἀφίσταμαι.  
 κτηνῶν γὰρ εἰμι δοῦλος, ἐδρήσεις δέ με,  
 ὕπου δ' ἂν οἰλήσωσιν ἀνθρώποι ὅλως,  
 95 μὴ οὖν πορευθεὶς μακρὰν ἐκτέμνων ὁδόν.  
 οὐ γὰρ πέλω εἰς πόντον, εἰ ἐκείσε μὲν  
 ἐκ τῆς θαλάσσης εἰς νέφος εὐρίσκομαι.  
 βαίνω γὰρ ὥσπερ ἀτιμὸς ἐκ πόντου μέσου  
 νέφη ἔχων χιτῶνα καὶ καλύπτομαι  
 100 σκότει δμίχλης καὶ μέλανσίν με σκέπει.  
 ἀνέρχομαι δὲ καπνὸς ὡς λεπτὸς πᾶν,  
 ἄῃρ ἔχει με κρύπτειν ἐν αὐτῷ ὅλον.  
 εὐρίσκομαι δ' ἐκλαμπρός, ἐκστιλβος λίαν,  
 πλύσει δτ' [ἂν] ἐκπλυνεῖς με <καὶ> θείῳ πυρὶ  
 105 ἔψων παροπτῶν καὶ ὕδωρ τὸ πόντιον  
 μέτρῳ χέων μου εἰς πρόσωπον αὖ πάλιν,  
 διχῶς μερίζομαι γὰρ εἰς τρεῖς γίνομαι  
 κάτω ἄνω τε πατρὶ καὶ τῇ τεξάσῃ.  
 αὔτη με λευκὴ γεννᾷ τῶν σπλάγχχνων μέσον,  
 110 παιτὴρ δ' ὁ φύσας πύρρος ἐξελεύσεται  
 θνήσκων βίου· ἐγὼ γὰρ αὐτὸν ὡς φρονεὺς  
 κτείνω ἔων ἔξοικον ὁρφανὸν πάλιν  
 ὕλης, ἐν ᾗ ὑπῆρχεν, ἵχνος μὴ φέρειν.  
 λαβὼν δ' ἅπ' αὐτοῦ σθένος εὐρεθήσομαι  
 115 κρεῖττον ἔχων τὴν σφῶν τε μορφήν εἰκόνας

83 οὐσίας corr. C<sup>1</sup>, sed cf. 86. | 84 ἐκφεύγειν γεροῖν G. | 85 ἀμφοῖν G. |  
 90 ἐκείσαι MC. | 91 ἡτοιμώμενος Reines, ἡτοιμασμένος Rtz. | 93 δέ με MC. —  
 δέμον G. | 94 ὅλοι MCG. | 95 ἐντεινον Rtz. | 96 εἰς πόντον MG: εἰς σπόντον C,  
 sed corr. | 100 ἀμίχλης G. — ἀμίχλη Rein. | 102 ἔχει μαι G. | 107 εἰς τρεῖς cor-  
 ruptum. | 109 αὐτῇ MCG: αὐγῇ Fabr. — γενᾶ G. μέσων G. | 110 δὲ φύσας  
 δὲ M (eraso priore δέ) φύσας δὲ CG. πυρὸς CG. | 111 βία G. | 112 ἐνῶν G. —  
 ἐξοῖκον M: ἐξοικον CG. | 115 κρεῖττον MC. τῇ] τοῦ MCG. τῆς Rtz.



- ξανθὸν φέρων τὸ εἶδος, ἀλλὰ πρὸς βραχὺ  
 δρῆσθαι μέλας δὲ ποικιλόχρωμος  
 βρύων χρυσόσπερμόν τε καὶ χρυσόζωμον,  
 δ καὶ χρύσανθον εἶδος [ἐκ] μετάλλου χρυσῆς  
 120 ποικιλόμορφον ὥχρον ἀργυρόχρυσον  
 χρυσάργυρον ξανθόχρουν αὖτις πόρυρον.  
 ὡς κίτρινοπράσιόν τε πυρ[ρ]οφειγίτης  
 χρυσοῦ κόραλλός εἰμι ταύτας ἐκφέρων  
 τὰς χροιάς ἄνθη πάντα καὶ χλοιοφύω.  
 125 ὅταν δὲ ἴδῃς ταύτας εἰς τὸ ἐμφανὲς  
 μορφῆς ἐμῆς τὰς χροιάς ἐκμορφουμένας,  
 πρόσελθε γεννηθέντι παιδίῳ νέῳ  
 ἔμοι μελάνσει ὄντι ὡς κεκρυμμένῳ  
 σκότει ἀφανύσῃ οἷα καὶ τῇ ἀχλύϊ,  
 130 ἀλλ' ἔνδον ἐκστίλβοντι καὶ κεκασμένῳ.  
 γάλακτι ἐκθήλαζε μαστῶν μητροῶν  
 θηλῆς ἀμέλγων γάλακτος πότιζέ με,  
 θρέψον με μικρὰ μικρά· νήπιος πέλω,  
 ἕως ἂν ἔλθῃ ἰσχυρὸς ἐκτρέφουσά με,  
 135 ἄγουσα εἰς ἀνδρεῖον εὖ θυμὸν μελῶν,  
 εἰς σχῆμα δ' αὖ τέλειον εὖμορφον πᾶν.  
 ἐγὼ γὰρ ἀδρυνθεὶς μὲν λεπτυνθήσομαι,  
 τραφεὶς λίαν ξιφικῶς ἀκμάσω νέος  
 τῇ ποιότητι τεσσάρων τῶν στοιχείων  
 140 καὶ ἐν νέφει ὡς λεπτὸς ἀτμός ἴσομαι.  
 ἀῆρ γὰρ εἰς κόλπους με θάλλων βαστάσει,  
 ἔνδον δέ μου ἔχων πῦρ ὑψωθήσομαι,  
 ἀρθεὶς ὥς εἰς ὕψος ὄμβρος ἔσομαι,  
 οὔτε γὰρ ξηρὰ θεῖόν μου νᾶμα  
 145 φύτλης ἐμῆς γεννηθέν, ὥσθ' ὑπερφύως  
 τῶν στοιχείων τὴν ποῖαν εὐκρατῶς ἔχειν

117 ποικιλόχρωμος MCG. | 118 χρυσόσπερμον G. χρυσόζώμιον MCG. |  
 119 ε] τό G. | 120 ποικιλόμορφον MC. | 121 ξανθοχρόν G. | 122 κίτρινο-  
 πράσον MCG. [ὡς] κίτρινος πρσιός τε Rtz. | 124 χρᾶς Fabr. | 126 ἐκμορ-  
 φομένας G. | 127 γεννηθέντη C. corr. | 128 μελάνσιον MC. ὡς] καὶ MCG.  
 μελανίζοντι καὶ Rtz. | 129 σκόπει G. | 132 θηλῆς γάλα πρὸς με λέγων (λέγον G)  
 MCG. | 135 εὐθυμὸν MCG | 137 ἀδρυνθεὶς (ἄνδ. G) MCG. ἀνδρωθεὶς Rein.  
 Fabr. | 138 ξιφικῶς corruptum φιλικῶς Hepd. | 140 νέφη MCG corr. Fabr. —  
 ἀτμός om. G. ἴσομαι G. | 141 βαστάζει C schol. βαστάσσω G. | 143 εἰς om. G. |  
 144 οὔτε γὰρ ξηρὰν Rtz. | 145 ὡς MCG.

- κατακλῦσαι ἀρδεῖα γῆν, ἐκβλαστάνειν  
 χλοηφόρους παντοίας ἀνθῶν ἰδέας.  
 πυκνούμενος γὰρ ἀτμός ἐκ γῆς εἰς νέφος  
 150 ἔξ ὑγρᾶς οὐσίας τε θάπτον γίνεται  
 ὕδωρ βρέχον τὴν γαῖαν, [ἐκ] βλαστάνει γένη  
 τῶν ἀνθέων παντοῖα καὶ καρποφορεῖ.  
 οὕτως γὰρ ἡ τῆς ξηρᾶς ἐκλυθήσεται  
 φύσις πρὸς ὑγρὰν ἐκρέουσα καὶ νῆμα  
 155 ὑπερφυῶς εἰς θείον ἐκτραπήσεται  
 καὶ τὴν μέλανσιν λευκότητα ποιέει.  
 αὕτη γὰρ ἡ λεύκωσίς ἐστι δευτέρα,  
 ἦνπερ ποθοῦσι τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γόνος  
 ἰδεῖν, διὰ μέλανσις ἐκ γαίας τραφῇ  
 160 τῆς ὥσπερ οὖσις νεκρᾶς ἔξ ὕλης πάχους  
 εἰς φαιδρὸν ὅμια λευκότητος ὡς χιῶν  
 τὸ θείον ἐκβλύζουσα νέκταρ ἐκ μέσου  
 τῆς γαίας ὡς φέρουσα τὸ ζητούμενον  
 ἀφροσιλήνης ξανθὸν ἐντὸς γαστέρος.  
 165 τὸ κάλλος ἐξαστράπτειν αὐγὰς ἐκφέρει,  
 λευκὴν μὲν ὄψιν δεικνὺς ἐκστιλβον πάνυ  
 χρυσάνθιον κόραλλον ἄλλ' ἀσώματον  
 εὐειδὲς εὐέκλαμπρον ἀστραπήχροον  
 ζῶνας χρυσιζούσας τε καὶ χλοηφόρους,  
 170 πέμπειν σέλας καὶ λάμψιν αὐθις ἥλιος  
 λεύκωσιν ὡς κάλυμμα ἔξωθεν φέρον,  
 ἔνδον δὲ τοῖς βλέπουσιν ὥσπερ πυρφόρος  
 λαμπτήρ φλογηφόρος τε φεγγίτης μέγας  
 τὰς τῶν λίθων ποικίλας ἐκπέμπειν χροᾶς,  
 175 ὡς ἄμπελον χλωρὸν μὲν εἶδος τῶν φύλλων  
 ὠραῖον εὐειδὲς μὲν ἄνθος βλαστάνων,  
 ἐκ τετάρων κλάδων δὲ συνηνωμένων  
 ὁμοῦ μίαν πρὸς ῥίζαν εὐκαρπον φέρειν  
 πέπειρον ἀρδευθέντα βότρυν ὡς μέλι  
 180 τὴν ποιότητα γεύσεως κεκτημένον

147 ἀρδεῖα MCG. | 148 εἰδέας MCG. | 151 γαῖαν MCG. — βρέχων MC. —  
 ἐκβλαστάνειν MCG. | 152 καρποφορεῖ G καρποφορεῖν Rein. βρέχειν τὴν  
 γῆν ἐκβλαστάνειν . . . καρποφορεῖν Rtz. | 156 ποιέειν G | 162 ἐκβλύζουσα G. |  
 163 πηγαίας ὡς MCG. | 165 ἐξαστράπτειν MCG fort recte. | 170 πέμπουσι G. |  
 174 ποικίλλει MC. πικέλας G. | 175 ἄμπελος et 178 φέρων Rtz. | 177 τε-  
 σάρων CG. | 178 φέρει G. | 179 πέπειρον G. | 180 ποιότητα MC. ποιότητα G.

- λευκὸν πᾶν πρόσχημα καὶ μορφὴν ἔχει.  
 οὗτος δὲ λευκὸς βότρυς εὐθαλῆς πέλων  
 λειούμενος ταῖς χερσὶν οἶνον βλυσιάνει  
 πυρρὸν μὲν ὥσπερ αἷμα, γεύσει εὐκρατον,  
 185 εὔοσμον, ἐξ οὗ βάπτεται ἡ πορφύρα  
 τῇ κογχύλῃ μιχθεῖσα πόντου ἐκ μέσου,  
 ἐρυθρά. ὥσπερ ἀτμός εἰς νέφος θέ[σ]ει,  
 ἀνέρχεται γὰρ ἐκ θαλάσσης ἐκφᾶναι  
 νυμφοστολούσης παρθένου φαιδρὸν γάλα  
 190 βρέφους νέον τεχθέντος εἰς διατροπὴν.  
 ἀδρυνθὲν ἔσται γὰρ τεκούσῃ <σύ>ζυγος,  
 ζευχθεὶς δὲ ταύτῃ αὐθις ὡς νικηφόρος  
 ὀφθήσεται τὸ θῆλυ ἐκκαλούμενος  
 πρὸς συμπλοκῆς ἔνωσιν εἰς συνουσίαν.  
 195 ταύτης ἐνωθείσης δὲ φαιδρῶς ἄρρενι  
 πρὸς δευτέραν πλοκὴν τε καὶ μίξιν πάλιν  
 ἔσται ὅλως ἐκστιλβος, ἀγλὴν τοῦ σκότους,  
 ὕλην γεώδη ἐκβάλλουσα εἰς τέλος  
 καὶ μίγνυται εἰς ζεῦξιν, οὐκ ἀφίσταται  
 200 τῇ δευτέρᾳ πλοκῇ τε θᾶπτον ἐκτελεῖ  
 πρώτης κλειδὸς πληρῶσιν ὡς καὶ τὸ στέφος  
 λευκώσεως πληροῦσα ἔργον δευτέρας  
 χρηζουσα μηδὲν εἰς τελείωσιν πάλιν  
 τὸ σῶμα λευκαίνειν πᾶν, οἶον καὶ θέλει,  
 205 τῶν τεσσάρων βάπτουσα σωματίων φύσιν,  
 λευκὴν φέρουσα καὶ διώκουσα σκότος  
 τὸ ἐμφωλεῦον ὡς κάλυμμα ἀχλὺς  
 ἐκστιλβον ἐκλαμπρόν τε δείκνυσι, πλέον  
 φωτὸς σελήνης ταῦτα λευκαίνει ὅλα  
 210 νικῶντα λευκότητι λεύκωσιν πᾶσαν.  
 ἐξῆς τε δευτέρα κλεῖς ἄρχεται πάλιν  
 ξανθώσεως λεύκωσιν εἰς ξανθὸν φέρειν  
 ξανθὸν τε δεικνύουσα τῆς μορφῆς ὅλον.  
 ἐργάζεται γὰρ αὐθις ὥσπερ καὶ πάλαι.

181 λεκόν G. — πρόσχημα G. | 185 εὔοσμον G. | 188 ἀνέρχεται G. |  
 189 γαιθρόν G. in marg. λεκόν in textu. | 190 τεχθέντες G. — διατροπὴν G. |  
 191 ἀδρυνθὲν MC. ἀνδρωθὲν G. Fabr. — ζελός in marg. ἴσως ζυγός G. |  
 195 ἄρρεν G. | 197 ὅλης MCG. corr. C<sup>2</sup>. ὅλη Fabr. | 198 ὕλην G.: ἰλὺν  
 Rein. | 203 χρηζουσα MCG. | 206 σκότους C<sup>2</sup> Fabr. | 207 ἐμφόλετον G. |  
 208 δέκνυσι MCG. | 211 κλεῖς MC.

- 215 οὕτως γὰρ ἡ ξάνθωσις εἰς πέρας φέρει  
 ἄριστον ἐκπλήρωμα κεκοσμημένον  
 πληρουμένων τῶν βαθμῶν εἰρμὸν καὶ τέλος.  
 ὥσπερ γὰρ ἡ λεύκωσις οὕτως γίνεται  
 ξανθώσεως τὸ ἔργον ἐκπληρούμενον,  
 220 εἰς κέρδος ὀλβιὸν τε τὸν κόπον φέρει  
 καὶ χαρμονὴν πάμπλουτον, ἐξάγει κόπους,  
 πάροισιν οὖς ἔσπειρας, ὥστε πλουσίως  
 τῶν δραγμάτων πλέον μὲν ἐκφέρειν φόρους  
 καὶ δεικνύει τὸν μισθὸν εὐφραδέστατον  
 225 εἰς ἐκβολὴν πενίας αὐτὸς εὕρειν  
 πλούτου τε καὶ ὄνησιν ἐνθεὸν βίῳ.  
 οὕτω γὰρ εὐπραγοῦντες ὀφθαῶμεν σοφοὶ  
 χρῆζοντες ὧδε μηδὲν ἔκ τινος βροτοῦ,  
 μὴ ἀσχολούμενοι δὲ πάμπαν ἐν βίῳ,  
 230 ἀλλ' ἢ θεῷ λατρείας αἶνον προσφέρειν,  
 στέργειν ποθεῖν τε τρυφὴν ἡτοιμασμένην  
 ἄπονον χαρὰν καὶ δόξαν, ἐνθεὸν χάριν,  
 πτωχοῖς νέμειν δέοντα καὶ πάντας θέλειν  
 σῶζειν τε καὶ λύτρωσιν ἐξ ὀργῆς νέμειν  
 235 καὶ χεῖρα συμπαθείας ἐκτείνειν πᾶσιν  
 καὶ εὐπραγεῖν καὶ μηδὲν ἐκφραυλον λέγειν  
 ἢ πεκταίνεσθαι σκάνδαλόν τι εἰς πέλας,  
 ἀλλ' εὐφρονεῖν εἰς πάντας εὐπροσηγόρους  
 εἶναι θέλοντας, κληρὸν ὀλβιον μέγαν  
 240 ζωῆς ἔχειν μιμητὰς ἔργοις ἐνθεοῖς  
 τοῦ δεσπότου Χριστοῦ θεῷ ἐν λόγῳ  
 πράξει τε φωσφυροῦντας εἶναι ὥς σέλας,  
 μηδὲν λέγειν εἰς πράξιν, ἀλλ' ἐπιφρονεῖν,  
 πένητας εὐποιῖα συμπαθεῖν, ὅπως  
 245 τὸν πλοῦτον ἐκκενοῦντες εἰς αὐτοὺς ῥᾶον  
 εὐρωμεν ἔργων μισθὸν ἡτοιμασμένον  
 ἐντεῦθεν ἐκδημοῦντες ὥς ἄνδρες σοφοί.  
 οὗτος γὰρ ἐστὶν εὐσεβείας ἐνθεος  
 ἀγὼν πόθος τε θερμὸς εἰς θεότροπον

217 πληρούτων G. — εἰρμὸν om. G. | 218 γὰρ om. G. | 224 εὐφρα-  
 δέστατον C. | 230 ἀλλή MC.: ἀλλιά G. Fabr. | 231 τρυφάν G. — ἡτοιμασμένον M.  
 ἡτυμασμένον CG. | 235 χεῖρα (pro α etiam αι legi potest) M χεῖραι C. |  
 237 fortasse τοῖς πέλας. | 243 fort. <ἀ>λέγειν cf. Theophr. v. 15. εἰ τι φρονεῖν  
 MCG. | 245 ἐκκενοῦντες G.



- 250 ζῆλον τελούμενος ἀνδρείῳ <τῶν> φρενῶν  
καὶ σώματος κάθαρσις ὥστερ καὶ ψυχῆς.  
οὕτως γὰρ εὐπραγοῦντες ἀξιόκλειοι  
ἐσόμεθα πρὸς Χριστὸν ὡς καὶ τῷ στέφει  
στεφηφοροῦντες αὐτοῖς ἐσθλῶν πράξεων  
255 σκηπτουχίας τῶν κλήρων ἀξιούμεθα  
ἐκλάμψεως εἰς δόξαν αἴγλης καὶ φάους  
τιμῆς σέβας εὐκλειαν εὐσεβεστάτοις  
ἄναξι πιστοῖς προσφέροντες ἐντίμως  
τοῖς τὸ κράτος καὶ σκῆπτρα γῆς πιστουμένοις,  
260 ὡς χριστολάτραις οὖσι δόξης ἐμπλέοις,  
ὑμνοῦντες εὐλογοῦντες αἰνοῦντες Θεὸν  
ὑπὲρ Θεον, τὸν φωτὸς ὄντα αἴτιον,  
ζωῆς χορηγὸν καὶ θέλοντα τοὺς βροτοὺς  
λύτρωσιν εὐρεῖν ὥστερ ἀμπλακημάτων,  
265 οὕτως τυχεῖν μέλλουσαν εὐκλειαν πάλιν,  
καὶ προσφέρειν λατρείαν αὐτῷ τῷ μόνῳ  
Θεῷ λόγῳ σὺν πατρὶ Θεῷ πνεύματι  
εἰς κυκλικοὺς αἰῶνας αἰώνων ἀμήν.

στίχοι σξ̃η.

Θεοφράστου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς Θείας τέχνης  
διὰ στίχων ἰάμβων.

- 1 Οἱ τῶν σοφιστῶν ἄνδρες ὥστερ ῥήτορες  
εὐδαιμονοῦντες καὶ βιοῦντες πανσόφως  
καὶ τὴν φύσιν δὲ γνόντες πάντων κτισμάτων  
καὶ ποιότητα στοιχείων ὡς καὶ κοῤῃσιν,  
5 καὶ συμπλοκὴν μαθόντες ἀλλήλων φέρειν  
εἰς ἓν τι καινὸν εἶδος εὐπρεπέστατον,  
πάντη ξένον καὶ φαιδρόν, εὐεῖδὲς πέλον,  
εἰς ὠφελείας κέρδος ὄνησιν φέρον  
τῇ συνθέσει καὶ πλεῖστον εἶναι ἐξ ἑνός,

252 ἀξιόκλειος G i. marg. | 254 καὶ στεφηφοροῦντες C. | 258 πρὸς φέ-  
ροντες C. | 259 καὶ om. G. — πιστευμένοις MC. πιστενομένοις G. | 262 ὑπὲρ  
Θεὸν MCG. | 263 θέλοντας G. — numerum versuum om. C. | 3 δέ om. CG. |  
6 τι] ὅτι G. | 7 πάντη MC. πάντη G. — πέλων MCG.

- 10 πάντας βροτοὺς σοφιστὰς ὡς εὐγνώμονας  
καὶ γνώστας εὐλήπτους τε μεμνημένους  
θέλοντες αὐτοὺς ὡς τελείους ἐκτελεῖν  
πάντων σοφῶς τε τοὺς ὀρισμοὺς καὶ φύσιν  
διακρίνειν, συγκρινᾶν ὡς καὶ συμπλέκειν  
15 καὶ εὐπραγεῖν εἰς πάντα καὶ μηδὲν λέγειν,  
πλὴν ὧν ἔφησαν οἱ σοφοὶ διδάσκαλοι.  
οὐ προτρέπονται πάντας ὥσπερ ἔμφορες  
εἰς γνῶσιν ἔλθειν καὶ μύησιν ὧν φρασι  
θεῶν λόγων, οὕτως καὶ τοῖς ἔργοις πλέον  
20 βωῶντες ἢ λόγοις(ι) φάσκοντες τάδε·  
ἡμεῖς μὲν ἄστρων τάξιν ὥσπερ καὶ θέσιν  
φύσιν τε καὶ ὕψωσιν ὡς διάστασιν,  
μέτρων ὀρισμοὺς ἀκριβῶς καὶ ἀνατολὰς  
κρύψεις τε δείξει προλέγοντες καὶ δύσεις  
25 οὐ σφαλλόμεθα, μακρὰν ὄντων τὴν θέαν  
τούτων ἀφ' ἡμῶν, καὶ νοὸς γνῶσει μάλα  
ὀρῶντες, ὥσπερ εἰσὶν αἰσθήσει φρενῶν,  
γινώσκουμεν τὰληθῆς ὡς εἶναι ἐκεῖ  
ἐν οὐρανῷ καὶ μηδὲν ἀγνοεῖν ὅλως  
30 τελουμένων ἐκείσε· πάντα δ' αὖ σοφῶς  
λέγειν ὀρίζειν τοῖς ἐχέφροσι βροτοῖς  
ἔγνωμεν, ὡς ἡ πείρα μαρτυρεῖ τάδε.  
καὶ οὐ μόνον ταῦτ', ἀλλὰ καὶ παθημάτων  
τὰς αἰτίας φαίνοντες ἐν τῷ σώματι  
35 ἱατρικῆς τέχνης τε καὶ ἐπιστήμης  
ἐμπειρίαν καὶ πράξιν ἐντέχνου τέλους  
ὀρίζομεν μύησιν, ὥστε καὶ λέγειν  
προγνωστικῶς μέλλοντα γίνεσθαι πάθη  
καὶ ἔκβασιν νόσου τε καὶ ἄκος φέρειν  
40 καὶ μηνύειν ἔκδημον ἐκ νοσήματος  
βίου τελευτήν, ὡς προγινώσκειν σαφῶς  
καὶ τοὺς πόνοους τῇ πείρᾳ καὶ παύειν νόσον.  
καὶ οὐχὶ ταῦτ' ἔγνωμεν ὡς σοφοὶ μόνον,

11 καὶ μνημένους MCG. καὶ <με>μ Rtz olim. | 13 σοφῶν C. | 14 συγκρινᾶν G. | 15 εἰς πάντα] CM. ἅπαντα G. — μηδὲνα λέγειν MCG. μηδὲν ἀλέγειν olim Rtz. cf. Heliod. 243. | 20 φάσκουσι Rtz. | 22 cf. cat. cod. astr. V, 1, p. 140. | 24 κρύψει τε δείξεις ... λύσεις MCG. δείξει ... λύσει Boll. | 28 τ' ἀληθῆς MC. ἀληθῆς G. — ὡς om. C. | 33 ταῦθ' MG: C corr. | 35 ἐπιστήμην C. | 42 πείρα G: πείρα MC. | 43 ταῦθ' MC: τ' αὐθ' G.

- καίτοι γε ὄντων παμμεγίστων θανμάτων,  
 45 ἀλλ' αὖθις ἀνθῶν τὰς τε ποιὰς καὶ κράσεις  
 καὶ εἶδος ὡς καὶ γεῦσιν ἀκριβῶς λέγειν  
 ὁπῶν τε τῶν ἐν ξηρῇ καὶ βλαστημάτων  
 φρυγμένων γένος πᾶν ἔγγραφον λόγον  
 ἐθήκαμεν πρὸς γνῶσιν ἀκριβῶν ἑπῶν.  
 50 καὶ τῶν λίθων τὰς χροιάς, εἶδη καὶ τόπους,  
 καὶ τὰς μετᾶλλων, ἔνθα γίνονται, σαφῶς  
 ἔγνωμεν ὠφελείας ὡς καὶ τὰς βλάβας.  
 καὶ τῆς θαλάσσης ζῶα παντοίων γένη  
 καὶ σχημάτων μορφάς <τε> οἶδαμεν πάσας  
 55 καὶ ὠφελείας ἐκφέρειν τούτων βροτοῖς  
 καὶ τὰς βλάβας φεύγειν δὲ καὶ μὴ λανθάνειν,  
 πτηνῶν τε τὰς ποικίλας ιδέας γενῶν  
 ἀλληλοφώνους καὶ ξένας τοῖς σχήμασιν  
 ὄντων πρὸς ὠφέλειαν ἀνθρώπων φύσει  
 60 ἐσχηκότων <θ'> ὑπαρξιν εἰς τέρψιν βίου.  
 οὕτως δὲ καὶ πᾶν κτήνος, ὡς καὶ ἔρπειῶν  
 εἶδος γένος τε ἐξεφήναμεν λόγοις,  
 ἑπῶν γὰρ ἔργον μηδὲν εἰς ψεῦδος φέρειν . . .  
 μνήσεως ἔχουσαν, ἀλλ' εὖ καὶ μάλα  
 65 εἰρήκαμεν τὰ πάντα καὶ ἐδείξαμεν  
 βροτοῖσι καὶ εἰς κέρδους εὐεκεῖν βίῳ.  
 Πῶς οὖν φασὶ πρὸς ἡμᾶς οἱ φιλόσοφοι  
 καὶ μηδενὸς μύησιν οἱ ἐσχηκότες,  
 σοφιστικῆς ἐννοίας ἐστιεργημένοι  
 70 ψευδεῖς σοφοὺς λέγοντες εἶναι ἀθλίως,  
 πηροὶ φρεσὶ πρὸς γνῶσιν ὄντες πανσόφον  
 μαθήσεως καὶ θείας ὄντως γνώσεως;  
 λέγουσι γάρ· πῶς ἔστι τευῆσαι τὸν χρυσόν;  
 ἢ πῶς δυνατόν, ὅστις ἔστιν τὴν φύσιν,  
 75 ἦνπερ θεὸς τοιῷσδε ποιήσας πάλαι  
 ὡς δημιουργὸς ἔκτισε, πρὸς σύστασιν

44 καὶ τοι γε MCG. | 47 ὁπῶν MC. | 48 πανέγγραφον MCG. corr. Rtz. |  
 49 πρόγνωσιν MCG corr. Rtz. | 51 μετᾶλλους MCG corr. Rtz. | 52 ὡς om. G. |  
 53 θαλαύσης (!) G corr. Rein. | 54 suppl. Rtz | 57 εἰδέας MCG. | 58 ἀλληλο-  
 φόνους G. | 59 φύσιν MCG corr. Rtz. | 60 suppl. Rtz. | 63 γάρ om. CG hiatum  
 agnovit Rtz. | 64 μήσεως CMG. corr. schol. C. | 70 ἀσθλίως G. | 74 δύναται  
 MCG corr. Rtz. | 76 δημιουργός G.

- τρέψαι φύσιν, μὴ οὔσαν οὕτως τῇ θέσει,  
 πρῶν ἔν ἧ ὑπῆρχε, καὶ ταύτην ὅλην  
 δεῖξαι χουσὸν μένοντα καὶ τροπὴν ὅλως  
 80 οὐκ εἰσφέροντα ὥσπερ ἀλλοιούμενον  
 εἶδους γένους ἐν ᾧπερ ἐκτραφεῖς ἔφν;  
 ἀλλ' οἱ λέγοντες ταῦτα παίζουσι φρένας  
 αὐτῶν, ὅμως οὖν οὐδὲν ἀψευδές φασι·  
 ἡμεῖς δὲ τέχνης τῆσδε δεῖξωμεν τέλος  
 85 εὐχρηστον εὐληπτὸν τε μηδενὸς ξένου  
 ἄλλου τινὸς χρῆζόν τε, ἀλλ' ἡ τῆς μιᾶς  
 φύτης φερούσης [τὸ] πᾶν ἐξ αὐτῆς τῇ φύσει.  
 ἐκ τεττάρων τροπῶν τε τοῦ χρόνου μάθε  
 τὸ ἔργον εἰς ἄριστον ἐκπληρούμενον  
 90 τροπῶν σοφιστικῆς <τε> τέχνης τῶν σοφῶν·  
 χειμῶν γὰρ ὕγρὸς ψυχρὸς ἄρχεται κρύους,  
 ἐξ οὗ νέφη εἰς ὕψος αἴρονται θέειν,  
 ὕειν ὅλη τε γαίᾳ καρποὺς ἐκφύειν,  
 εἰς τρεῖς δὲ πύργους ἐκτελεῖται τοῦθ' ὅλως.  
 95 ἔαρ μεθ' ὃν θερυμὸν τε καὶ ὕγρὸν πέλον  
 εἰσέρχεται, ἐν ᾧπερ ἡ γῆ βλαστάνει  
 ἀνθῶν γένη παντοῖα καὶ πληρούμενον  
 εἰς τρεῖς μόνους πύργους μὲν ἐκτελεῖ τροπὴν.  
 μεθ' ὃν θέρος ὃν θερυμὸν ὡς ξηρὸν πᾶν  
 100 τὴν οὔσαν ἐν γῇ ὕγραν ἐξεοὶ φύσιν,  
 θερμαῖνον εἰς θάλλπος δὲ τὸ ψυχὸς φέρει,  
 οὕτως τε πύργους τρεῖς ἔχον πληροὶ δρόμον.  
 φθινόπωρον μεθ' ὃν δὲ θᾶπτον ἔρχεται  
 ψυχρὸν πέλον καὶ ξηρὸν εἰς ὕπερ ῥυὲν  
 105 τῶν ἀνθέων τὸ κάλλος ἄρδην φθίρεται,  
 τρίπυργον τροπὴν ὡς ἔχον θᾶπτον τρέχει.  
 τοῦ ἡλίου τρέχοντος ἐν ταύταις τροπαῖς  
 τέσσαρσι[ν] καὶ κυκλοῦντος εἰς τοὺς δώδεκα  
 πύργους ἔτους τοῦ παντὸς εἰς ὅπ' οὐρανόν

77 οὐσῶν MG. post θέσει extra versum ἐξ ὕλης MCG. | 79 δέξαι MCG corr. Rtz. | 81 ὥσπερ G. | 86 χρῆζοντες MC. χρῆζοντος G. — μιᾶς: μίας MC. | 87 fort τὸ tenendum et τῇ delendum. | 91 ἄρχεται G. — βρύους C. | 92 θέεις G. | 93 ὅλη τῇ γαίᾳ MCG. | 94 ἐκτελεῖται G. | 95 μεθόν MCG sic semper. | 97 αὐτῶν γένη G. | 100 ἐξεοὶ fort. praesens male e perfecto ἐξέωκα formatum, cf. Archelai v. 126. | 102 τοὺς πύργους G. | 104 πέλων MC. — ῥυειν G. | 106 fortasse scribendum τροπὴν τρίπυργον. | 107 τρέχοντες G. | 109 εἰς ὑποῦνόν MC εἰς ὑπουρανόν G εἰς ὑπουργίαν Rtz. (an recte?) cf. 229.



- 110 φαίνοντος ἑκλαμπρόν τε τῆς λαμπηρόνος  
τὸ φῶς πρὸς αὐξήσιν δὲ τὴν θέρουην πάσῃ  
τῇ γαίᾳ πέμπει, βλαστάνει λαν θέων  
παντοῖα θερμαίνων δὲ δένδρα ἐκφύει,  
ἐξ οὗ σελήνῃ λαμβάνει φωτὸς σέλας,  
115 ὥς πάντες οἱ φαίνοντες ἐπὶ ἀστέρες  
ὄντες πλάνητες καὶ ὅσοι δὲ ἀπλανεῖς.  
Οὕτως νόει τὸ ἔργον ὥσπερ τέσσαρας  
τροπὰς φέρειν εἰς ἓν τι σῶμα, στοιχείων  
ἐκ τεσσάρων πλήρωσιν ἔργον ἐκτελεῖν  
120 ἐπτάχρωμόν τε, ὥσπερ ἐπὶ ἀστέρων  
ἔχει ἡ φύσις [καὶ] μορφὰς εἶδη καὶ γένη,  
δι' ὧν τελεῖται τῆς σελήνης λευκότης  
ξανθωσις ὡσαύτως ἐκπληρουμένη  
ἡ δευτέρα[ν]\* πρὸς λαμπρὰν ἔσται πορφύρα[ν]  
125 πᾶν σῶμα λαμπρόνουσα βάπτει ἡλίον  
μορφὴν χρυσέκλαμπρόν τε καὶ χρυσόχροον.  
τρισσομένη γὰρ εἰς πῦρ ἡμερῶν τριῶν  
ἔσται ὅλη λεύκωσις εἰς ξανθόχρωμον  
βέβαιον ἐκστραφεῖσα καὶ ξανθομένη  
130 ξανθοῖ πᾶν ἑκλευκόν τε σῶμα καὶ τρέπει,  
βάπτουσα καὶ μορφοῦσα ποιέει χρυσόν  
καὶ γίνεται εἰς θαῦμα θαυμάτων τέρας.  
λίθος γὰρ οὐκ ὧν γίνεται λιθοῦμενος  
ἐκ τῆς μετάλλου τρεῖς ἔχων ὑποστάσεις,  
135 ὧν ἔντιμος λίθος μὲν εὐγνωσιος πέλει.  
πάντες δὲ ἀγνοοῦντες αὐτὸν πανταχοῦ  
ζητοῦσιν ὥς οὐκ ὄντα τοῦτον εὐχερῇ.  
τιμῆς στερηθεὶς δ' αὐτὸς εὐρετὸς πέλει  
ἐντὸς φέρων τὸ θεῖον ὥς μυστήριον,  
140 κεκρυμμένον θησαυρὸν εὐληπτον πᾶσι.  
δράκοντα γενᾶ οὗτος οὖν ἐν ἱππεΐᾳ

111 πᾶσι MCG (C in ras.) post versum 114 desinit phototypum ex ipso cod. M expressum. | 118 στοιχείων CG corr. Dee in marg. C. | 123 <εἰδᾶ> ὡσαύτως Rtz. | 124 ἡ δευτέρα . . . πορφύραν Rtz. | 125 λαμπρόνουσα G. | 134 sequentia ita distinguit Rtz: ὑποστάσεις. ὧν ἔντιμος, λίθος . . . πέλει, πάντες . . . εὐχερῇ, τιμῆς. | 135 ὦ G. | 141 sqq. valde corrupta. οὖν: ὡς G. ἱεσοῦμενος C ἱερύμενος G fort. λειοῦμενος cf. Berthelot Aleh. gr. Texte 317, 4 vel χοοῦμενος cf. ibidem 442, 16; 443, 7 ἰδρυμένος substituere volebat alius. πεσσοῦμενος Hepding.

- κόπρῳ ἰεσούμενος μὲν ἑπτὰ ἡμέρας,  
εἰς πέντε ὀκτὼ οὐρὰν ἐσθίει πᾶσαν.  
καὶ οὗτός ἐστιν οὐροβόρος ὁ δράκων,  
145 λευκὴν μὲν ὄψιν καὶ κατὰστικτον δορὰν  
ἔχων, ξένον τὸ εἶδος ὡς μορφὴν φέρει.  
οὗτος δὲ γεννᾶται <μὲν> ἐκ θερμῆς ὁμοῦ  
ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας τε συνενουμένων,  
ἅμα πρὶν ἐξ ἄρρενος ὡς ἐξευγμένου  
150 θηλείᾳ· συμπλακείς δὲ ταύτῃ ἐν μέσῳ  
πόντου φέρει δράκοντα τοῦτον, ὡς ἔφη,  
ἔκπυρον, ἐκκαίοντα γῆν πᾶσαν πυρί,  
ἅπαν σθένος δεικνύντα καὶ πανοπλίαν,  
πέλοντα εἰς τόπον τὸν ἐν ξείθοις Νείλου,  
155 πλέοντα καὶ φαίνοντα τῆς δορᾶς χρῶαν  
ὥσπερ χρυσέκλαμπρόν τε καὶ χρυσᾶς πάσας  
φέροντα τὰς τε ζώνας ἢ στιγμᾶς φάους.  
τοῦτον λαβὼν δὲ σφάττε τέχῃ πανσόφῳ  
μέσον θαλάσσης θᾶττον ὡς ἐν διστόμῳ  
160 μαχαίρᾳ θερμῇ, ὑγρῇ, καὶ ἄρον χολὴν  
ἐκ κοιλίης ἐκτμήξας ὥσπερ εἰς δύο  
μέρη διχῇ, ἕως ἂν ἐξοίσης ὅλης  
οὔσης γεώδους βαρείας χοληδόχου  
μελάνσεως τὸ εἶδος, ἐξ οὗπερ νέφη  
165 ἄνεισι βασιάζοντα καὶ πυκνούμενα.  
φέρουσι τὸν δράκοντα πόντου ἐκ μέσου,  
βαίνειν ἄνω εἰς ὕψος εἰς θερμὴν θέσιν  
ἀέρος ὑγρότητι καὶ κοῦρον φέρειν  
τὸ σχῆμα καὶ τὸ εἶδος ὥστε σωφρονεῖν.  
170 ῥίπτειν τε τὴν ἔκκανσιν οὐσίας πᾶσαν  
καὶ εἰς νᾶμα τρέπειν δὲ θεῖον τὴν φύσιν.  
πότιζε τοῦτον αὔθις ὡς ὑδράργυρον  
εἰς χάσμα ἐκκενώσας ὡς θεῖον νᾶμα  
καὶ τὴν ῥέουσιν στήσας οὐσίαν πλῆνον

143 πέντε ὀκτώ CG. | 146 ἔχον G. | 147 suppl. Ideler. | 152 ἐκκαί-  
νοντα G περί G. | 154 πέλοντα C πέταλον G. fort. φέροντα Rtz. | 155 φαί-  
νονται G χρυσέκλαμπρον G. | 157 εἰς τιμᾶς C: εἰ (in ἡ corr.) στιγμᾶς G cf.  
Rzachii notam ad Hesiodi scut. 166. | 158 σφάττε G. | 161 ἐκκοιλίους G.  
δύο C: δω G. | 163 ὀληδόχον G. | 169 σορρονεῖν(!) G. σωφρονεῖν C vix apte. |  
170 αὔσαν(!) G sed ipse i. m. corr. — ῥίπτει G. | 171 δέ C τε G. | 172 τοῦτο G. |  
173 νᾶμα om. G.

- 175 μέλανσιν ἔκσμηξόν τε γαίας πανσόφως  
καὶ λεύκανον σκοτασμὸν ἐγκεκρυμμένον  
ἐνδοσθίοις δράκοντος, ἕως ἂν φέρῃς  
ἔξω τὸ κεκρυμμένον ἄρρητον τέρας.  
γενήσεται γὰρ ἑκλαμπρος, [ἐκ]σιλβὸς πάνυ
- 180 λευκούμενός τε τῇ τε λευκώσει ὄλως  
ὀφθήσεται θαυμασιὸς ἑκλευκος λίαν,  
ὅταν μέλανσις λευκὸν εἰς εἶδος τραπῇ.  
ἐκ γὰρ νέφους ἐκρεύσας ὡς ὕδωρ ῥέον  
τῆς γαίας ἀρδεύσει πᾶν ὡς μέλαν σκότος.
- 185 οὕτως ἐαυτὸν αὐτὸς ἐκλύει ῥᾶον.  
πιὼν δὲ νέκταρ οὗτος ἀθρόως νέκυς  
ἔσται βροτοῖς τὸν πλοῦτιον ἐκκενῶν ὄλον.  
αὐτοῦ δι' ὑπερεκτρέφονται ἐν βίῳ  
οἱ γηγενεῖς εὐρόντες τοῦ μυστηρίου
- 190 τὸ θαῦμα καὶ πῆξαντες. ἄργυρος τότε  
γενήσεται, τὸ εἶδος ἑκλευκος πάνυ  
μέταλλος, ἢ ἐκ γαίας οὐδὲν ἐκφέρει  
τοιούτον ἄσπρον φαιδρὸν ἑκλευκὸν πᾶν.  
λαβὼν δὲ τοῦτον αὐθις, ὄνπερ σοὶ ἔφην
- 195 δράκοντα λευκανθέντα ταύτῃ δευτέρᾳ  
λευκώσεως τῇ θείᾳ λευκώσει στρέφει,  
σφάξας αὐθις μαχαίρᾳ θερμῇ, τοῦ πυρὸς  
τὸ αἷμα ἔξαξον πᾶν ἑκπυρον λίαν  
ἐρυθρὸν ὡς φλόξ φεγγίτης ἅπτων φλόγα,
- 200 βάψαι δορὰν δράκοντος ἐν τῷ αἵματι  
χυθέντι τοῦ σφῶν ἐκ μέσου τῆς γαστέρος  
χιτῶνα λευκὸν κογχύλης εἰς ποριφύραν.  
βαφεὶς γὰρ οὗτος πύρρὸς ὡς ἡμαγμένος  
ἔσται ὄλως λάμπων πῦρ εἰς βαφὴν φέρων.
- 205 ὡς πορφυροῦν τὸ εἶδος ὕφρα πορφύραν  
βάψῃ ἀληθινὴν τε λαμπρὰν εὖχροον

175 πανσόφας G | 177 φέροις G. | 179 σιλβὸς Idel.: ἑκσιλβος CG. γὰρ  
potius del. Rtz. | 180 τε τῇ τε] δὲ τῇ τε C δὲ τῇ G corr. Rtz. | 182 ὅτ  
ἀν C: οὕτω ἂν G.: ὅταν ἂν Idel | 183—204 codicis M lectiones praebet Bernar-  
dus (M) ῥέων G. | 188 Αὐτοῦ δι' . . ὑπερεκτρ. (M) 188sqg fort. ὄλον αὐτοῦ.  
διόπερ ἐκτρέπονται . . . πῆξαντες. ἄργυρος τότε Rtz. | 192 ἢ CG ἢ G corr.  
fort. ἤ Rtz. — ἐκφέρει G. | 193 ἄσπρον (M) G: ἄσπρον C (sed in ras.). |  
195 ταύτην G. | 196 στρέφει G. | 198 ἐκπυρός G. | 202 κογχύλης G. | 203 βα-  
φής G. | 204—206 om. Idel. | 204 ὅλος γλάμπων G. λάμπων Rtz. |  
206 εὖχροον C.

- στίλβουσαν ἔξανθοῦσαν ὥσπερ ἥλιος  
 ὥραIAN εὐειδῇ τε τέρψαι καρδίαν  
 βροτῶν ὁρώντων τοῦ κλεάζειν πανσόφως  
 210 εὐφραντικῶς τὸ δῶρον ἀξιουμένων  
 τὸ θειοδῶρητόν τε τοῦτο πάντιμον  
 οὕτως λέγοντας καὶ κροτοῦντας τὴν χάριν·  
 Ὡ θεῖον ἔργον εὐκόλον καὶ σύντομον,  
 ὦ παιδρᾶς ὕψεως τὸ κάλλος εὐχροον,  
 215 ὦ ζεύξεως λαμπρᾶς τε τῆς συνουσίας,  
 ὦ ἄρρενος ἡ ζεύξις εἰς μῆξιν μίαν,  
 ὦ θήλεος ἑνωσις ἄκρας συμπλοκῆς,  
 ὦ μῆξις ἔν τι ἐκφέρουσα πρὸς κλέος,  
 ὦ εὐκλεὲς γέννημα δόξης ἔμπλεον,  
 220 ὦ παιδρὸς εὐέκλαμπρος ἔντιμος γόνος,  
 ὦ ἔνδυμα χρυσίζον ἀργυρένδυτον,  
 ὦ διπλοῦς ἐκστιλβον ὄμμα ὡς χιδν,  
 ὦ τῆς μετάλλου τῆς βρουούσης ἀργυρον,  
 ὦ τῆς θαλάσσης λευκὸν εὐποτον νᾶμα,  
 225 ὦ τῆς λυθείσης ὡς ὕδωρ γαίας ῥᾶον,  
 ὦ γαίας ὡς αἰθὴρ ἀναβαινούσης ἄνω,  
 ὦ τῶν νεφῶν λεύκωσις ἐκ μελάνσεως,  
 ὦ οὐρανόχρουν κάλλος ἔκλαμπον σέλας,  
 ὦ φωτὸς ἐκλάμποντιος εἰς ὑπ' οὐρανόν,  
 230 ὦ ἀστέρων σύστημα καὶ παιδρὸς δρόμος,  
 ὦ φῶς σελήνης λάμπον ὡς ἐξ ἡλίου,  
 ὦ ἥλιος χρυσουεργὸς αὐγαῖς ἀκτίνων.  
 ἐκ σοῦ γὰρ ἄρχεται μὲν ἔργον τῶν σοφῶν  
 εἰς προᾶξιν φέρειν ὥσπερ εὐχρηστον τέλος·  
 235 ἔν σοι δὲ φαίνει αὐτὸ τὸ ζητούμενον  
 θαῦμα πλέω τοῦ φωτὸς ἐκλάμπεις νέμον,  
 θησαυρὸς ὥσπερ παμπόθητος, μαργάρων  
 πλήρης, φέρων εἰς κέρδος ὕνησιν βροτοῖς.  
 τίς οὖν ὁρῶν σου τῆς τοσαύτης πανσόφου  
 240 τεχνουργίας πᾶν κόσμον ὥσπερ ὄργανον  
 κοσμοῦμενον τὸ ἔργον ἐκ τέχνης μιᾶς

207 ἔξανθοῦσαν G. | 211 θεῖον δωρητόν C. | 214 τό] τε CG. | 215 τῆς]  
 καὶ G. | 217 θήλεως G. | 219 γέννημα G. | 220 ἐκλαμπρος G. | 222 δι-  
 πλόης (= διπλοῦδος) ἔκστ. ἄμμα Ritz. | 226 ὡς] ἥς CG. | 228 ἐκλαμπρον G. |  
 229 cf. 109. | 230 παιδρόν G. | 231 λάμπον: λέμπων CG. | 233 ἐξ οὗ CG  
 corr. schol. C. | 240 fort. κόσμον Ritz. an πάγκοσμον?



- πίστωσιν [εἰς] ἔργων ἐκφαῖνον κλέος  
 Θανμαστικῶς ὡς ἐκστὰς οὐκ ἄν θανμάσῃ  
 καὶ τὴν ἄμετρον δοξάσῃ Θεοῦ λόγον  
 245 πρόνοιαν ὑμνήσῃ τε τὴν εὐσπλαγχνίαν,  
 εἰς ἡμᾶς ἤνπερ πανσόφως ἐνδείκνυσαι;  
 πολυτρόπως θέλει γὰρ ὡς εὐεργέτης  
 καὶ δεισπότης τοὺς πάντας εὖ βιοῦν, ὅπως  
 ταῖς πράξεσι πλουτοῦντες εὐσεβῶς βίου  
 250 ἡμῶν δρᾶμωμεν εὐπραγοῦντες τὸν δρόμον,  
 στέργοντες εὐσεβείας ἑκλαμψιν φάους  
 καὶ εὐπρεπῶς λάμποντες ἔργοις ἐνθίοις,  
 φιλοξενοῦντες καὶ ποθοῦντες τὸν πέλας  
 καὶ ἡμέρας καὶ νυκτὸς εὐχῶν ταῖς λιταῖς  
 255 τὴν αἴνεσιν πέμποντες ὡς λάτραι σοφοὶ  
 τῷ παντάνακτι παντεπόπτη δεσπότη  
 αἰτούμενοι ἱλασμὸν ἀμπλακημάτων  
 καὶ κινδύνων λύτρωσιν εὐρεῖν εἰς τέλος  
 τῶν ἄλλ' ἐπ' ἀλλήλων τε πειρασμῶν λύσιν . . .  
 260 πᾶν ἔκφυλον καὶ μηδὲν εἰς πρᾶξιν τελεῖν,  
 ἀλλ' ἢ Θεῷ τὸν αἶνον οὕτως προσφέρειν  
 τῷ ὄντι πατρὶ ἐκρύσαντι τὸν γόνον  
 αὐτοῦ τε γεννηθέντι τῷ Θεῷ λόγῳ  
 συνεκπορεύτῳ ὄντι Θεῷ πνεύματι  
 265 νῦν πάντας εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀμήν.

στίχοι σξε.

Ἱεροθέου φιλοσόφου περὶ τῆς Θείας καὶ ἱερᾶς τέχνης·  
 διὰ στίχων <ἱάμβων>.

- 1 Ἀπάρχομαι προσπλέξας εὐφραδέστατον  
 ἑπῶν λόγων πόνημα, τοῦ ἱαμβικοῦ  
 μέτρου φυλάττων ῥυθμὸν ὡς καὶ τοὺς πόδας,

242 πίστωσις et ἔργων G versus corruptus. | 244 δοξάσας C: δοξασασι G. | 248 εὐβιοῦν C: εὐβιοῦντας G. | 250 εὐπραγοῦντες CG corr. Rein. | 251 στεργοῦντες G. | 254 fort. εὐχολαῖς λιταῖς Pohlenz. | 259 πειρασμόν G. lacunam agnovit Rtz. | 260 ἔκφυλον G. cf. Heliod. 243. | 260—265 Bernardus praebebat lectiones codicis M (M). In subscriptione στίχη CG. | 1—20 codicis M lectiones praebebat Bernardus (M). | 1 ἀπάρξουαι C. corr. | 2 εἰπὼν (M)CG ποίημα G.

- χώρας τομὰς σύνταξιν εὐρύθμως λέγων,  
 5 λαβὴν πᾶσαν φεύγων τε τῶν φιλοψόγων  
 καὶ βασκάνων φθοιηρὰς ἐκκλίνων ψυχὰς,  
 ἀνδρῶν σοφῶν ἐννοίας ἐξηγούμενος  
 γνώμης, προσιμῶ δὲ ὡς αἰνίγματα  
 φαίνων τὰ λοξῶς τῶνδε κεκαλυμμένως  
 10 ῥηθέντα τῶν σοφῶν [τὸ] πρίν, ὄφρα γυμνάσω  
 τὸν νοῦν τε εἰς παιδείαν ἀρρήτων λόγων,  
 ἄνωθεν ἐλθεῖν θάττον ἔλλαμψιν φάους  
 αἰτούμενος, πρὸς γνώσιν ἀκριβῇ θέλων  
 δεῖξαι τὸ δῶρον τοῦδε τοῦ μυστηρίου,  
 15 ὅπερ θεὸς ποθοῦσι καρδίας πόθῳ  
 καὶ ἀξίως αἰτοῦσιν ἐνθέως νέμει·  
 οὕτως γὰρ ἔσται ληπτὸς εὐγνωστος βροτοῖς  
 ὃ κείμενος θησαυρὸς ἐν ταῖς πανσόφοις  
 τῶν ῥητόρων σοφῶν τε δέλτοις ἐμπόνως  
 20 Χριστοῦ θεοῦ νέμοντος ἐξ ὕψους χάριν.  
 Διὸ πρόσελθε θάττον, ὅστις εἰ, φίλε,  
 ἀκουσον ἡθικῶν τε καὶ σοφῶν ἔπη  
 αἰνιγμάτων γέμοντα, εἰς φῶς γνώσεως,  
 εἰς ὠφέλειαν κέρδος ὀλβίου κράτους  
 25 πάντας σοφῶς ἄγοντα, σωθῆναι βίον  
 πενίας, ὥς καὶ μόχθον ἐκφυγεῖν ῥᾶον.  
 πρόσσχες δέ σοι, τί φησιν οὕτως μου λόγος·  
 θησαυρὸς εἰμι πλοῦτον ἄπλετον φέρων.  
 ἀνοίγε τόδε τεῦχος ὥσπερ γνήσιος  
 30 φίλος πέλων. θεοῦ γὰρ εὐρήσεις μέγαν  
 ὄλβον φέριστον ἔνδον ὡς ἐγκείμενον,  
 ἀνδρῶν μεγίστων τοῖς πόνοις ἡσκημένων  
 στεφηφορούντων τῷ κλέει καὶ τοῖς λόγοις  
 θεῖον σοφόν τε ἄνδρα τὸν κεκλημένον  
 35 ἀρχηγέτην μύστιν τε καὶ διδάσκαλον

4 τόμης (M) τὸ μῆς C τυμῆς G χρηματικῆς Rein. — εὐρύθμως G. |  
 5 βλάβην CG i. m. | 6 ψυχῆς (M) CG. | 8 προσιμῶδες (M) CG. | 9 φαίνοντα (M) CG. |  
 11 τε vix sanum. | 12 ἔλλαμψιν G i. m. | 14 δεῖξαι (M) CG cf. Theophr. 79. | 15 πό-  
 θῳ G.: πόθῳ C. | 22 ἡθικῶς CG. | 23 εἰς] καὶ CG. fort. ὡς Rtz. | 25 βίον: βίου  
 CG (?). | 26 πενίας C fort. πενίαν. | 27 πρόσσχες G πρόσσχες C. λόγον C. |  
 29 τῇνδε CG τεῦχον G ἴσ. τάγε τεῦχος G. i. m. malim τῇνδε βίβλον Rtz.  
 γνήσιον C(?) G corr. in marg. | 30 εὐρήσεις G. | 31 ἐνκείμενον C. | 32 εἰσκη-  
 μένων CG. corr. Rein. | 34 τόν] τοῦθ' CG. — νεκτημένον CG. | 35 ἀρχὴν γε τῇν  
 C ἀρχὴν γε G.: μύστιν C. cf. Steph. Alex. p. 210, 36 Ideler.

- σφράγισμα πάντων αἶχος ὡς χριστιάννυμον  
 ἀπλουῖντα φωὶδς ὥσπερ ἀκτῖνας λόγων  
 ταῖς εὐεπείαις μηδὲν ὑστερεῖν ὅλως  
 ἐγκειμένης ἐννοίας ἐν τούτοις πόνοις,  
 40 σελήνης ἡλίου τε τῶν ἄμφω λέγειν  
 πιστούμενον τὸ ἔργον ὡς μηδὲν κόπον  
 ἔχοντα, μᾶλλον δ' εὐκόλον καὶ σύντομον  
 ἄνωθεν ἐκπεμφθέντα τοῖς εὐνοῖς φίλων.  
 ἀλλ' ὅστις πέλει ἀγχίνους ἔχων φρένας,  
 45 τὴν οὐσίαν γνούς, ἦνπερ ὁ σοφὸς λέγει  
 ἔχειν ἐν αὐτῇ παντὸς τοῦ μυστηρίου  
 τὴν γνῶσιν. εὐρηκῶς δὲ ταύτην γινώσεται  
 ἄνωθεν ἐκπεμφθεῖσαν αὐτὴν ἀξιόις,  
 οὐκ ἔστιν ἄλλη, φησὶν, ἀλλ' αὕτη μία.  
 50 ἐξῆς γὰρ εὐρεῖς τὴν φύσιν· ταύτην λέγω  
 τὴν θεοδώριτόν τε καὶ πασίγνωστον  
 εὐληπτον εὐχερῇ τε οὖσαν σύντομον  
 εὐέχβατον, φέρουσαν ἐξ αὐτῆς τὸ πᾶν  
 γνῶση. μνούμενος δὲ πιστεύσεις ῥᾶον  
 55 ὡς οὐ μῦθος, μᾶλλον δὲ θᾶττον εἰς πέρας  
 γενήσεται ἄριστον αὐτῆς εὐρεσις.  
 ὕλη γάρ ἐστιν εὐρετὴ καὶ πανταχοῦ  
 μηδὲν κόπον φέρουσα τοῖς εὐρηκόσιν,  
 ἀλλ' εὐχερῶς νέμουσα τοῦ ζητουμένου  
 60 τὴν ὠφέλειαν, εἰ μόνον θεὸς θέλει.  
 ἄνευ γὰρ αὐτοῦ μηδὲν ἄρδην προσδόκα.  
 εἰ δ' αὐτὸς ὡς κρούοντί σοι ἀνοίξειεν,  
 θάρσει, τάχιστα πλοῦτον εὐρήσεις, ὅτι  
 φέριστον, ἐξ οὗ πάντας εἰς δόξαν φέρεις,  
 65 παύων πενίας τὴν διεθρίαν λύπην.  
 ἀεὶ μὲν ὥσπερ θρέμμα φέρτατον πέλεις.  
 πρόσσελθε χαίρων, τοῖοδε τῶν μυσταρχίων  
 τοῖς σκέμμασι πρόσπιπτε, καὶ χαίρων θεῷ  
 τὸν πλοῦτον ἐκ πλούτου τειεύῃ ὡς μέγαν.

38 εὐεπείαις G. — ὑστερεῖ ὅλος G. | 39 ἐντὸν τῷ C ἐν τούτῳ G fort. ἐντὸς τοῖς Rtz. | 40 σελήνη C G<sup>1</sup>. | 44 ἄλλος τις G. ἀγχίνας G. | 46 πᾶν τὸ τοῦ CG. | 50 ἐξ ἧς γὰρ εἴροις τ. φῶσιν, ταύτην Rtz | 52 εὐέληπτον G. | 57 εὐ-  
 ρετὴ πανταχοῦ τε G. | 62 cf. Matth. VII 7; Lucas XI 9 | 67 τῶν] τόν G. |  
 68 τῷ σκέμματι CG. corr. Rtz. | 69 τετεῖξῃ G. (cf. II. XXI 322 σῆμα τε-  
 τεύζεται): τε τεύξῃ C.

- 70 εἰ δ' αὐτὸς ἀρχὴν πτωχὸς ἐννοίας πέλεις,  
 πόρρω πορεύου μηδὲν ἐκ τούτων ἔχων,  
 μᾶλλον δὲ σὴ ἄλγῃμα καρδίῃ δέχου.  
 ὥς τρισυπόστατος γὰρ ἥλιος μέλλει  
 μίαν φέρων τέλειαν εἶδους οὐσίαν
- 75 ἐν ταῖς τρισὶ γνώρισμα μορφῆς τῆς μιᾶς  
 ἔχειν τὸ ἄντρεπιόν τε καὶ ἀνενδεές  
 τῆς αὐτότητος, μηδὲν ὥς ἀλλότριον  
 κεκτημένος, φῶς αὐτὸς ἐστὶν ἄσκιον  
 λάμπων σέλας πηγῆς τε τῆς τρισυλβίου.
- 80 οὕτως νόει τὸν πλοῦτον, ὕπερ προσμένεις  
 ἰδεῖν θέλων τὸ κάλλος ἄσιραπτον φάος.  
 μιᾶς πέλων φύτλης γὰρ οὐ μερίζεται  
 εἰς συνθέσεις ἐννοίας ὥς ἄλλοτριάς  
 ὕλης ὅλως. ἀλλ' ἔστι <μὲν> τρισσοῦμενος,
- 85 εἰς τρεῖς ἐνούμενος δὲ οὐ φέρει φύσεις  
 τῆς αὐτότητος, ἀλλ' ἐν ὥσπερ γίνεται  
 τριώνυμος, τριτάτος εἰς οὐσίας τριχῇ  
 οὐ τέμνεται, ἀλλ' αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ φέρει  
 τριῶν προσώπων τὴν μίαν φύτλην ῥᾶον
- 90 ἄλλοιον ἐξ ἄλλου τε μὴ πρόφην πέλον  
 εὐοπτίας τὸ κάλλος ὥσπερ δαίανυσι  
 καὶ θαῦμα τοῖς ὁρώσιν ἐκπέμπει μέγα  
 χρυσαυθείης ἐκβλυσμα πηγῆς ἐκβλύσας.  
 Λευχειμονούσης ἐκ σελήνης Περσίδος
- 95 λαχοῦσα τῆς ἑώας ἡ Ἀφροδίτη  
 τοῦ ἡλίου ἐκλαμψιν αὐγῆς προσμένει,  
 Ἑρμῆς δὲ ὥς ἄλλοιός ἄλλως δαίανυται  
 πρὸ ἡλίου βαίνων τε οὐ φαίνει ὅλως,  
 καλύπτεται αὐτὸς δὲ τοῦ Κρόνου μένει,
- 100 τὴν ῥύψιν ἐκπέμπει γὰρ οὐδὶος, ὥς νᾶμα  
 πλύνει. καθαρτικῶς δὲ θαῖττον ἐκζέων

70 πέλης G. | 71 πορεύσου G: πόρευσον Reines. | 73 τρισυπόστατον G. |  
 75 ἐν C fort. recte. — ταῖς] τοῖς CG. | 77 ταυτότητος G. | 77—79 μηδὲν . .  
 τρισυλβίου parenthesisin esse vult Rtz. | 81 εἶδειν G. | 85 φέρει Rtz. | 86 ταυ-  
 τότητος G. ἐνὸς περιγίνεται CG. ἐν ὥσπερ γίνεται Rtz. | 87 εἰς ante τρι-  
 τάς (τριτάς G) CG. — τριχῇ CG. | 90 πέλων CG. | 91 δαίανυσι G. |  
 93—111 codicis M lectiones praebebat Bernardus (M). | 93 ἐκ λείσματος G<sup>1</sup>. | 94 Περ-  
 σίδι (M) CG cf. v. 129. | 96 ἐκλαμψιν C. | 97 ἄλλως]: ἄλλος G. | 101 καθαρ-  
 τικῶς G.



- πυρὸς φορὰς τὴν ἐντὸς Ἱερῶς λαχὼν  
 ζώνην τρίτην ἔπεστιν, ὃς ἡμαγμένον  
 εἶδους φέροντος αὐγὰς ἐκλάμπει σέλας.  
 105 μεθ' οὗς τετάρτη ὡς γίγας ζώνη πάλιν  
 φαίνει ὃ ἥλιος τὸ φῶς τούτοις νέμων,  
 ἐξ οὗ σελήνη ὥσπερ ἂν φωτίζεται,  
 νύμφη κεκασμένη γὰρ οὕτως φαίνεται.  
 ἐν ᾗ τὸ πανσέληνον εὐρήσεις, τὸ πᾶν  
 110 μυστήριον τῆς λαμπρᾶς αὐθιγῆς εἰκόνας  
 ἑωσφόρου, ἐν ᾧ περ ἔξανθει φυτόν.  
 τῆς Περσαίας πρόεισι καὶ Ἀφροδίτῃ  
 κοσμουμένη, λάμπουσα ταῖς μορφαῖς πάσαις.  
 τὸν ἄρρενα πρόσευξον ἐκ Πώμης τόπων  
 115 ἦκοντα πορφυροῦντα νήσου ἐκ μέσης,  
 κάλλει κεκοσμημένον οἴαπερ σέλας  
 ἔκστιλπνον εὐθαλίῃ τε πολλοῖς ἄνθεσι  
 πυρρὸν ῥοδοπρόσωπον ὥσπερ πορφυρᾶς  
 αὐγὰς νέμοντα ἡλίῳ ἑοικότα  
 120 λαμπηδόνας πλέω τε λάμποντα σέλα  
 χρυσοργικὸν φέροντα τῇ κάρῃ στέφος.  
 λίθων δι' αὐγίας γὰρ αὐτὸς στέμματα  
 τῆς πορφυρᾶς χλαίνης τε πυρρὸν ἔνδυμα  
 κεκτημένος μέγιστος ὡς νικηφόρος  
 125 θρόνῳ κάθεται καὶ μύρων εὐοσμίας  
 πέμπει πᾶσι πρὸς αὐτὸν ἐγγίζειν ῥᾶον  
 θέλουσι καὶ ποθοῦσιν ὅψιν τοῦ βλέπειν  
 τοῦ ἄρρενος φέροντος ὄλβον ὡς μέγαν . . .  
 τὴν νυμφικῶς πρὸς αὐτὸν ἐκ τῆς Περσίδος  
 130 ἑώας ὡς τάχιστα ἦκουσαν, ὅπως  
 τούτῳ συναφθῇ πρὸς γάμων κοινωνίαν.  
 στιλπνὸν φέρει γὰρ λευκὸν ὡς σεληναίης  
 τὸ εἶδος, ὡς νύμφη κεκαλλωπισμένη

102 τὴν Boll; τῆς CG. | 103 ζώνης G. — ἔπος ὡς ἡμαγμένον (-μενον CG) (M)CG corr. Rtz. | 105 ζώνην C. ξώνη G. — μεθούς CG. | 106 ὃ ἥλιος] ♂ CG — τό] τε (M)CG. | 107 ἂν] αὖ (M)CG. | 111 ἔξανθει (M)CG. corr. Rtz. | 112 Περσέας CG. cf. v. 174. | 114 πρόσευξον CG. corr. Rtz. | 118 ῥόδον πρόσωπον CG. corr. Rtz. — πορφυρὸν G. | 120 λάμποντος σέλας CG. corr. Rtz. (nisi σέλας tenendum cf. Theophr. 236). | 121 κάρῃ G. | 122 δι' αὐγίας G.: διανγίας Rtz. | 123 πυρρὸν CG. | 124 μέγιστον G. | 126 εἰς G. sed πρὸς in marg. | 128 lacunam statuit Rtz.

- συζεύγνυται χαίρουσα μίξει ἄρρενος  
 135 καὶ συμπλακείσα ἀνδρὶ θήλεια προσμένει.  
 ἐνουμένη τούτῳ γὰρ οὐ χωρίζεται,  
 ἀλλ' ἐν τι ἄμφω ἐκφέρουσιν ὡς γένος  
 ἄλλοτον εἶδους κάλλος ὡς ὑπέρτατον  
 φέρον πάνυ. ξένον γὰρ ἡγλαῖσμένον  
 140 μὴ εἰκονίζον πάμπαν ἢ ἐοικός τι  
 γεννήσασι, πλεῖον δὲ κάλλος προσνέμει.  
 καὶ γεννᾶται μὲν εἰς γόνος ξανθοῦ μέλας  
 μητρὸς σελήνης λευκολαμπούσης πάνυ  
 πατρός τε πυρροῦ πυρσοφόρου πυρράκους,  
 145 χρυσοῦ φέρων τὸ εἶδος ὠραῖσμενον,  
 ποικιλόμορφον τὴν στολὴν κοσμούμενος  
 χιτῶνα τὸν ποίκιλτον ὡς κεκτημένους  
 χρυσάνθιον περιφόρον ἐνδιδύσκειται,  
 στέμμα χρυσοκόλλητον ἐκ λίθων χροαῖς  
 150 ἔχων κατάστικτόν τε καὶ εἶδος μέγα  
 ψηφουργικῶς, στίλβει γὰρ ἐκλαμπρον σέλας,  
 ζωστήρ χρυσέμπαστος δὲ δείκνυσι στέφος  
 τὴν ὁσφὺν ὡς πεδήσας ἀργυρένδετον  
 τὸ σχῆμα, καὶ τὸ κάλλος ἄλλως φαίνεται  
 155 ἀνθῶν βαφαῖς ἔκσιλπνον, ἐκλέμπει φάος  
 κοσμούμενον πρόσωπον ὥρας κάλλεσι,  
 ξανθὸν μὲν, ἀλλὰ πῦρ εὐχρῶον φέρει,  
 καλύπτεται δὲ ταῖς βαφῶν ποικιλίαις  
 ἀνθεῖ πάσας χροιάς τε τὰς χλοηφόρους.  
 160 ζητούμενον τὸ εἶδος ὃς σκοπεῖς λέγε,  
 ποῖαν πέλει τὴν χροιάν· ἐξ αὐτοῦ φέρει  
 καὶ μηνύει μέρουσι τὸ ζητούμενον  
 λέγων· πρόσελθε θᾶιτον, ὦ φιλούμενε,  
 πρὸς με, βλέπων αὐτοπὶ τὸ ζητούμενον,  
 165 ἐγὼ γὰρ αὐτῷ μάρτυς εἰμὶ, μὴ θέλων  
 ἄλλον τινὸς πρόρρησιν ἐν μυστηρίῳ  
 ἔχειν. ὅλως γάρ εἰμι φέρτατον κλέος,  
 προσμαρτυρῶν ἀληθῶς ἐκγαίνω τέλος.

134 v. corr. συζεύγνυται G cf. Arch. v. 77sq. | 138 ἀλλ' οἶον vel οἶον CG. |  
 εἶδουσα C. | 139 φέρων CG. | 142 εἰς γένος G. | 144 πυροῦ CG. πυράκους CG. |  
 145 χρυσόν CG. | 147 ποίκιλτον G. | 149 στέμμα CG<sup>1</sup>. | 150 κατάστικτον cf. Theophr.  
 v. 145. | 151 σοφουργικῶς G<sup>2</sup> marg. Rein. | 153 ὡς | ὅς Rtz. | 157 εὐχρῶον CG. |  
 160 ὡς σκοπεῖς λέγει CG. corr. Rtz. | 164 αὐτοφεί Rein. | 165 μὴ om. G. |  
 166 εἰλλ' οὐ τινος G.: πρόσρησιν CG. cf. Heliod. 40.

- ὀρῶν γὰρ ἔκλαμπόν τε πύρσευμα χρυσοῦ  
 170 βλύζον τέ μου γαστροῦς ἐκ μέσου, ὕπερ  
 ζητεῖς βλέπειν τὸ εἶδος, ἴσθι μὴ πέλειν  
 ὄλως ἐν ἄλλῃ τῇ φύσει, μᾶλλον δέ με  
 εἶναι πᾶν ἐξ ἑνός τε τοῦ γένους . . . .  
 Ῥωμαῖος ἐκφύσας με τέκνον Περσαίας  
 175 ἐκ κοιλίης ἄγει με θησαυρὸν μέγαν.  
 λαβὼν δέ με πρόομιζον αὖ Αἰγυπτίῳ  
 τὴν συγγένειαν ὥς ἔχοντι τῶν δύο  
 θερμοῦ τε ὕγροῦ, πυρβατοῦντι, τῇ φλογὶ  
 σώζοντι τῶν ἄκρων τε φύτλης τὴν κρεῖσσιν  
 180 Αἰγυπτίων ἦκοντι ἐκ χώρας πάλαι  
 μάχῃ πῦρ ἐκμαχοῦντι καὶ νικηφόρῳ  
 εἰς πῦρ δύνωντι μηδὲν ὥς βλαπτομένῳ,  
 δι' οὗ λυθεῖς ὥς ρεῖθρον ἐκφρανθήσομαι,  
 ὕδωρ ὄλως θειῶδες ἐκβλύζων πᾶσι.  
 185 δισσοῦμενος γὰρ εἰς πῦρ ἐκ τρίτου νῆμα  
 γενησομαι ἐμαντὸν ὥς λύων ὄλον.  
 χρυσοβρυτὸν δὲ λαμπρὸν ἔκσυλβον βλέπων  
 ὄλον με λεπτὸν ἰσχνὸν οὕτως εἰς τέλος  
 τυχθέντα, θάρσει θάττον εὐρηκῶς κλέος.  
 190 Ἰδὼν δὲ ταῦτα, μύστα, φαιδρῶς εἰς πέρας  
 ἄριστον εὐκοσμον ἀνθοῦν[τα] στέφος \*  
 σοφουργικῆς τέχνης τε καὶ ἐπιστήμης  
 ἀνδρῶν σοφῶν πρόρρησιν ἐκπληρουμένην  
 μηδὲν κόπον φέρωντας οἷα εὐχερῶς  
 195 πίστωσιν εἰσκαλοῦντας λεχθεῖσαν πάλαι  
 κεκαλυμμένως μηδὲν εἰς ψευδὸς λέγειν  
 ἐξ εὐπειίας μᾶλλον ἀξίοις χάριν  
 πεμφθεῖσαν εὐσεβοῦσιν ἔργοις ἀνδράσι  
 χορηστοῖς τρόποις βιοῦσιν ὥς θέλει θεὸς  
 200 ἄνωθεν ἐκ ῥοπῆς τε θείας ὥς θέμις  
 αὐτοῖς ἔχειν τὸ κέρδος εἰς πλεῖστον φέρειν,

169 ἔκλαμπον τὸ Reines. | 171 <τῆς> γαστροῦς Rtz. | 172 ἄλλῃ: ἄλλη CG. |  
 173 γένους φέρων G. | 174 Περσέας CG. cf. 112. | 178/79 πυρβατοῦντι τ. φλ. σώ-  
 ζοντι τῶν om. G. | 182 βλαπτομένῳ G. | 186 λύων G. | 187 δέ] τέ CG. |  
 188 τέλον G. | 190–191 inverso ordine Rtz. scribit ἄριστον εὐκοσμόν <τέ  
 σοι> ἀνθοῦν στέφος. ἰδὼν δὲ κτλ. | post 193 ἐκπληρουμένη G. deinde hiare  
 videtur oratio Rtz. | 194 cf. v. 41. | 196 λέγων G. corr. | 197 εὐπειίας G. |  
 199 τόποις G. | 201 πλεῖστον C.

- ὑμνήσας ἐκπλάγηθι θαυμαστὸν κλέος  
 ἔργον γεραίρων, θεία δ' αὖ μυστήρια  
 τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, λάτρευσον Θεῷ  
 205 ὥς ὄντι αὐτῷ αἰτίῳ τῶν κτισμάτων  
 σωτηρίᾳ χαίροντι τῶν σφῶν εὐσεβῶν,  
 πάντων πρόνοϊαν θείαν ὥς ποιουμένων  
 καὶ χεῖρας ἐκτείνοντι σῶζειν καὶ σκέπειν  
 λυτρομένῳ τε θλίψεως καὶ κινδύνων.  
 210 αὐτὸς γάρ ἐστιν εὐδοῖος λιμὴν, μέγας  
 ἄρωγος, ἀντίληψις ὥς Θεῖον κλέος,  
 καὶ κύψας εἰς γῆν προσκύνησον τὸν σοφῶς  
 τὰ πάντα ποιήσαντα δῆματος λόγῳ·  
 μὴ ὄντα γὰρ πρὶν εἰς ὑπαρξιν ἤγαγε  
 215 κοσμήσας ὥς παντοεργός, αὐτὸς φαιδρύνει  
 νέμων ἐκάστω τὰ πρόποντα τῇ φύσει,  
 ὥς οἶδεν. ὁ κτίσας γὰρ οὕτως ἐξάγει,  
 κρατεῖ κυβερνῶν, εὐθύνων σωτηρίας  
 τὸν πλοῦτον ὀλβίως τε μὴ φθονῶν νέμει  
 220 καὶ προσκαλεῖται πάντας εἰς γνῶσιν ῥᾶον  
 ἐλθεῖν μεγίστων κτισμάτων ὧν ἔκτισεν,  
 ὅπως ὁρῶν εἰς ἔργον, ἔκθασιν λόγων  
 πληρουμένην, τὸ στέμμα δέιξῃ κάρα\*  
 εἰς θαῦμα ἐλθὼν τοῦ γεραίρειν τὸν λόγον  
 225 ὥς αἵτιον χορηγὸν ἔργων ἐνθέων.  
 διδίου τρυφῶντες αἴγλης τὴν χάριν,  
 τὴν δόξαν ἐκπέψωμεν αἶνον καὶ σέβας  
 ἐκ χειλέων ψυχῆς τε καρδίας πόθου  
 εἰς κυκλικὸς αἰῶνας αἰώνων ἀμῆν.

στίχοι σλ.

203 ἔργον vel ἔργων Rtz. | 206 τῷ σφῶν G. | 207 θείας ὡς G. |  
 211 ἄρωγός CG corr. Rein. | 214 ἤγαγε G. | 217 ὡς]: ὦ G. | 218 σωτηρίως C. |  
 221 κτισμάτων G. | 223 δέξεται κάρα Rtz. | 224 γεραίρειν G.: περαίρειν  
 Rein. | 226 αἰδίου G. 228—229 codicis M lectiones praebet Bernardus (M). |  
 229 πόθῳ Rtz. | 230 numerum versuum om. C.



Ἀρχελάου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς ἱερᾶς τέχνης·  
διὰ στίχων ἰάμβων.

- 1 Ἡ πάνσοφος καὶ θεία τέχνη τῶν σοφῶν  
τεχνουργικῶς ἔχουσα τὴν θεωρίαν  
σοφουργικὴν ἔντεχνον ἐνεργὸν φέρει  
πρᾶξιν σοφὴν, τέλειαν ἔργων ἔκβασιν.
- 5 πρᾶξις θεωρίας γὰρ ἐστὶν ἔκβασις·  
ὥσπερ ψυχὴ ἄτερ μένουσα σώματος  
ἄπρακτός ἐστι μηδὲν αἰσθητὸν τελεῖν  
ἐξισχύουσα πάντα ἢ τι ποιεῖν  
εἰς ἔργον αὐτοῦ ἐκτὸς ὡς ἀποστᾶσα,
- 10 ἐνοῦσα δ' αὖ εἰς αὐτὸ σὺν τῷ ὁργάνῳ  
ἐργάζεται πᾶν ἔργον ὡς λογίζεται  
σοφιστικῶν ἐννοίας εἰς πλοκάς λόγων,  
οὕτω νόει τὸ ἔργον, ὃ ζητῶν θέλεις,  
ἔχει μύησιν γνώσεως, ἐπιστήμην
- 15 καὶ πραγμάτων εἰς πείρας αὐτοῦ ἔκβασιν  
τελουμένην πράξει τε καὶ θεωρίᾳ,  
ὡς καὶ ψυχὴ εἰς σῶμα τῇ τε συνθέσει  
κράσει ἐνώσει συμπλοκῇ τε τῶν δύο  
ἐν ζῶον ἄμφω θεία τέχνη ἐκτελεῖ
- 20 τοῦ πνεύματος συνόντος ὡς τρίτου στέφους.  
τὸν νοῦν προγύμνασον γὰρ εἰς θεωρίαν  
πάσης σοφιστικῆς τε τῶν αἰνιγμάτων  
καὶ συμπλοκῆς ἐννοίας ἀρχαίων σοφῶν  
γνώσιν τε πείρας πράξεως τεχνουργικῆς
- 25 ἐμπειρίαν σοφὴν τε καὶ διάκρισιν,  
τῶν στοιχείων τὸ κράμα καὶ τὴν σύνθεσιν  
καὶ ποιότητα μανθάνειν καὶ πανσόφως  
συγκρινᾶν εἰς ἄλληλα καὶ ὁμοῦ πλέκειν  
συνδεῖν τε καὶ πρὸς ἓν τι τῆς τέχνης τέλος
- 30 εὐχρηστον ὠφελείας εἰς κέρδος φέρειν.  
ἄτερ γὰρ ἀμφοῖν τοῖνδε, σώματος ψυχῆς,

1—7 codicis M lectiones (M) praebebat Bern. | 2 fort. *τεχνουργικὴν*? Rtz. |  
5 *πρᾶξιν* (M)CG. corr. Rtz. — ἢ *βάσις* (M)CG. corr. Rtz. | 10 *αὐτῷ* G. — δὲ  
*αὖ* εἰς *αὐτῷ* G. corr. Reines. | 12 *ψόγων* CG. corr. Rtz. | 13 *θέλεις* CG.: *πέ-*  
*λεις* (?) Rtz. | 16 *τελουμένη* G.: *τελούμενον* Rtz. | 17 *ψυχὴν καὶ σῶμα* Rtz. —  
*συντέλει* G<sup>1</sup>. | 19 *ἐκτελεῖν* CG corr. Rtz. | 20 *τρίτον* G. | 26 *κράμμα* CG. |  
28 *συγκρινᾶν* G. | 31 *ἄτε* G.

- λέγω θεωρίας τε καὶ τῆς πράξεως,  
γενήσεται σοι οὐδὲν ὠφελουμένῳ.  
εἰ δ' αὖ τεχνίτης ὥσπερ ἔμπειρος σοφὸς  
35 πέλων προσέλθῃς τῆδε τῇ τέχνῃ, θέλων  
γνῶναι λόγων μου πείραν ὡς τὴν ἑλβασιν,  
θάρσει· ἔχων ἄνωθεν ἔμπνευσιν φάους  
οὐκ ἀστοχήσεις πείρα τοῦ ποθομένου  
καὶ εὐχερῶς σοι ἔργον, ὥσπερ προσδοκᾷς,  
40 ἔσται φέρον σοι κέρδος ὄλβιον πάννυ,  
ψυχὴν διαν καὶ σῶμα κοσμήσης σοφῶς  
ἀγνεία καὶ νηστεία καὶ ῥύψει φρενῶν,  
τύρβας βίου φεύγων τε καὶ μένων μόνος,  
εὐχαῖς σχολάζων καὶ θεῷ δὲ προσφέρων  
45 λατρείαν ὡς δέησιν, ἐξαιτούμενος  
τῷ ἐν χεροῖν τὴν γνῶσιν ἐξ ὕψους χάριν  
δοῦναι, ὅπως γνῶς, μύστα, θαῦτον ἐξ ἐνὸς  
εἶδους τὸ ἔργον τοῦτο ἐκπληρούμενον.  
Ἄκουε τοίνυν τοῦδε μου προοιμίου  
50 ἐπὶ λόγων τε τοῦ σοφοῦ <τε> σκέμματος  
σύνταξιν ὡς εὐληπτον ἐννοῶν ἔπος  
μηδὲν λέγειν κενόν γε ἢ πλεῖστον κόπον,  
ἔχειν δὲ μᾶλλον εὐκόλον καὶ σύντομον  
τὸ ἔργον ὄνησιν τε τοῖς σοφοῖς φέρον  
55 θαυμαστικῶς· οὕτως γὰρ ἄρχομαι λέγειν·  
Ὡς τῆς τελείας τῶν σοφῶν ἐμπειρίας,  
ὦ παρσόφου ἐννοίας ἀνδρῶν ῥητόρων,  
ὦ τῆς μιᾶς φύτλης τε κάλλος εὐπρεπές,  
ὦ εἶδος εὐχρὸν φαιδρὸν ἑκστίλβον πάννυ,  
60 ὦ θαῦμα θαυμάτων τε τῆς τρισολβίας  
ταύτης μιᾶς καὶ θείας οὐσίας τέρας.  
τέρπει γὰρ ὄντως ἢ φύσις τε τὴν φύσιν  
νικῶσα καὶ κρατοῦσα τὴν φύσιν πᾶσαν,  
ἔχουσα συγγένειαν οὐσίας μένει  
65 ἐνουμένη τέρπουσα, θαῦτον δ' εἰσκρίνει,  
εἰς σῶμα βαίνει λευκὸν ὡς ἀσώματος,

40 φέρονσι κέρδος G. | 46 χερεῖν G. | 49 μοι G. Idel. | 50 εἰπὼν CG.  
cf. Hieroth. 2. | 51 ἐννοιῶν CG. corr. Rtz.: εὐλημπτον C.: εἰλυπτον G. | 52 γε]:  
τε CG. corr. Rtz. | 54 φέρων CG. | 56 τῶν om. C. | 59 φαιδρὸν τε τῆς  
τρισολβίου G. (ex v. 60. | 60 τρισολβίου G. | 62 Democriti personati sen-  
tentia. | 63 νικῶσαν καὶ κρατοῦσαν C(?).

- ὅμοιον ὥς φιλοῦσα σῶμα προσμένει  
 ἀσωμάτως· τούτῳ γὰρ ἐνοῦται πᾶσα,  
 ὥς γνοῦσα τῆς οἰκείας ἐνοικήσεως  
 70 κατεμβατεύει ὥς μελάθρῳ καὶ μένει,  
 ὅλην φυλάττει, οὐδόλως αὐτὴν ἐξ  
 φεύγειν, μένειν δὲ μᾶλλον ὥς κρατήσασα  
 τῇ εἰσδύσει. ταύτην γὰρ ἐκτρέφει φύσιν  
 μορφοῦσα καὶ κοσμοῦσα καὶ εἰς πῦρ φέρει  
 75 καὶ πυρμαχεῖν νικᾶν δὲ τοῦ πυρὸς φορὰν  
 ποιεῖ τάχιστα καὶ περᾶν καυσιν γλογὸς,  
 ἔλθοῦσα εἰς εὐμορφον εἶδους ἐκστροφῆν.  
 οὐκ εἰσκρίνει γὰρ σῶμα εἰς ἀσώματον,  
 εἰ μὴ γένηται ὥσπερ ἡ ἀσώματος  
 80 φύσις τραπέισα ἐκ φθορᾶς καὶ ἄφθορος  
 τυχεῖσα, χωρισθεῖσα δ' ἐξ ὕλης πάχους.  
 γεῶδες ἐκβαλοῦσα γὰρ λεπιτύνεται  
 καὶ γίνεται νικῶσα τὴν φύσιν πᾶσαν,  
 ὥς ἐκστραφεῖσα ἐξ ὕλης ἄνω θέει  
 85 καὶ γίνεται ὥς πνεῦμα καὶ κρατεῖ φύσιν  
 καὶ εἰσκρίνει· μένει γάρ, οὐκ ἀφίσταται.  
 ῥᾶον δὲ τοῦτο γίνεται <τὸ> τέχνημα·  
 ἔνωσον ἄμφω ξηρὸν ὕγρῳ ὥς σφοδρὸς,  
 αὐθις δὲ θερμὸν ψυχρῳ ὥς ἐναντίων  
 90 ὄντων τε ποιότητι καὶ ἐνούμενων.  
 ὁμοῦ γὰρ εἰς ἄλληλα τῇ μίξει φέρων,  
 ὅταν τειράσαιοιχά <συ> ταῦτα ἐμφρόνως  
 ὥς ἀγχίνους σφοδρὸς τε μύστης ἐργάση,  
 ἔνωσιν αὐτῶν πείρα καὶ μυούμενος  
 95 ἀνωφερῶν τὴν γνῶσιν ἤγουν ἀρρέων  
 κατωφερῶν τε αὐθις ὄντων θηλέων.  
 Τὸ πῦρ γὰρ ὥσπερ κυῖφον ὃν μετάρσιον  
 θερμὸν πέλον καὶ ξηρὸν οὐχ ἐνούμενον  
 τῇ ψυχρῷ καὶ βαρεῖα τοῦ ῥείθρου φύσει  
 100 ὥς ὕγρῳ οὔσῃ καὶ κατωφερεῖ πάνν.

68 τούτου G. | 72 fort. μένει Rtz | 73 ἐκτρέφει Rtz. conf. 77. 84. φύσει C. |  
 75 cf. 262 et 270 πυρμαχεῖν fort. metro defenditur. fort. νικᾶν τε. | 80 στρα-  
 φείσα Rtz. | 82 ἐκβαλλοῦσα CG. | 84 ἐκστραφεῖσα CG. | 85 πνεύματα G.  
 post 86 iterat. 85. 86 C. | 87 suppl. Idel | 88 ἔνωσιν G. ad ξηρὸν ὕγρῳ solis  
 et lunae notas addit C. | 90 ὄντε τε G. | 92 τειρασιχα G. | 95 ἤτουν CG. |  
 100 ἡγρῷ G.

- ἄηρ γὰρ ὡς ὑγρός τε καὶ θερμὸς πέλων  
 ἐνοὶ πρὸς αὐτὸν ταῦτα θάττον καὶ κρατεῖ.  
 οὕτως τε γῇ ὡς ψυχρὰ καὶ καταφερέης  
 ἄνικμος οὖσα ξηρὰ δ' αὖ οὐ μίγνυται  
 105 θερμῇ ἀέρος ὑγρᾷ κορυφῇ δ' οὐσίᾳ.  
 ὕδωρ γὰρ, (ὡς) ψυχρόν τε καὶ ὑγρὸν φύσει  
 ὑπάρχον, ἔχθραν τοῖνδε πάνει καὶ ἐνοῖ  
 καὶ προσκαλεῖται συνδεσμεῖ τε πρόσφιλα,  
 συγκιρνεῖ ποιότητα(ς) καὶ μίσγει πρὸς ἐν.  
 110 ὕδωρ γὰρ ὡς θερμανθὲν εἰς πυρὸς φλόγα  
 ἀτμηθὲν αὔθις γίνεται ἄηρ ὄλον,  
 ἢ γῇ τε πηληθεῖσα καὶ ζουουμένη  
 δι' ὑγρᾶς οὐσίας μὲν ἐκλυθήσεται  
 καὶ ὡς νᾶμα πρόεισιν ἐξ ὕλης πάχους  
 115 καὶ γίνεται ὕδωρ μὲν ὑγροῦ συμπλοκῇ  
 ἐκ ποιότητος τῆσδε. ἔσται γὰρ νᾶμα  
 οὕτως. τὸ πῦρ δὲ σβεσθὲν ἐκχωρισμένον  
 ἄνω τὸ θερμὸν καὶ γεῶδες γίνεται  
 καταφερέες, γῇ ὡς[περ] ἐξομοιούμενον.  
 120 ἄηρ ὅλως δὲ θερμὸς ἐκκαύσει φλογὸς  
 ἐφ'θλεις πῦρ ἔσται τῇ πυρώσει καὶ ζέσει.  
 οὐ γὰρ θέμις τὸ ὑγρὸν εἰς ξηρὸν τρέπειν  
 ἢ ξηρὸν εἰς τὸ ὑγρὸν ἐκστρέφειν πάλιν,  
 εἰ μὴ φύσεις τούτων γὰρ ἐκστρέψης πάσας.  
 125 αἱ τρεῖς δὲ οὕτως ὑγρᾶς οὐσίας ῥύσιν  
 εἰς ξηρότητα τρέψας ὑγρὸν ἐξεοῖς  
 ξηροῦ ἐνώσει καὶ μάχῃ καὶ συμπλοκῇ.  
 οὕτως ῥέειν τὸ ξηρὸν αὔθις ἐργάσῃ  
 ὕδωρ τε βλύζειν θεῖον ἀρρήτως ἅπαν  
 130 δειξέις. γενήσεται γὰρ ὑγροῦ συμπλοκῇ  
 τὸ ξηρὸν ὥσπερ ῥεῖθρον εἰς ὑγρὸν τραπέν.  
 φύσις καταφερέης γὰρ οὐ δυνήσεται  
 ἀνωφερὲς ἐλαφρὰ καὶ μετάρσιος

101 et 106 pro γὰρ aptius esset δέ Rtz. | 104 δὲ αὖ CG. | 107 ὑπάρχων C. |  
 109 συγκιρνεῖ C. συγκιρνεῖ G corr. Ideler. — ποιότητα C. | 112 πύλη.  
 θεῖσα C.: πηληθεῖσα G. ζημυνμένη GC<sup>2</sup>. | 115 ὑγρά CG. | 117–118 fort.  
 κεχωρισμένον ἄνω τοῦ θερμοῦ Rtz. | 119 corr. Idel. | 120 ὄλος G. | 121 ὀφ-  
 θεῖς CG. corr. Rtz. | 122 τέρπειν CG. | 123 ἐκστρέφειν C. ἐκφέρειν G. |  
 124 ἐκτρέψης CG. | 125 αἱ τρεῖς δὲ corrupta. | 126 εἰς ὑγρότητα G. — ἐξοῖς  
 ξηροῦ ἐν. C, deinde ultimis verbis deletis ἐξοῖς cf. Theophr. 100.



- ὅλως γενέσθαι, πρῶτον εἰ μὴ ἐκστραφῇ.  
 135 λεπτύνεται γάρ, γίνεται δ' αὖ ἐν πυρὶ  
 ὡς πνεῦμα ἐνωθεῖσα τῷ ἀνωφερῇ.  
 καὶ πνεῦμα ὥσπερ <σῶμ' ἀ>σωματούμενον  
 κρατούμενόν τε ψηλαφούμενον χερσὶν  
 οὐκ ἰσχύει ποιεῖν τις, εἰ μὴ πρότερον  
 140 τὸ σῶμα ἐκλεπτυνθὲν ὥσπερ πνεύματος  
 λεπτὴ φύσις καὶ δειχθὲν ἰσχυρὸν, μὴ ἔχον  
 ὕλης ὅλως τι λείμμα μᾶλλον δ' ὡς φανέν  
 ὁμοιον ὧδε τοῦ ἐν ᾧ πάλιν τοι γάρ.  
 οὕτως γὰρ ἢ μὴ οὐσα σῶμα γίνεται  
 145 ἐκτὸς κόπου μόρφωσις ἔνσωμος θέσει  
 μορφουμένη τάχιστα καὶ προσλαμβάνει  
 τοῦ σώματος [τοῦθ'] κάλλος δρασ<ιν> εἰκότος.  
 φαίνει ἐν αὐτῇ λαμπρὰν ὡς ἀλουργίδα  
 ἀνακτος εὐχρουν φαιδρὰν ἐκστιλβον λίαν  
 150 ἔχουσα συγγένειαν ὡς ἀσώματος  
 πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ μετάρσιον  
 ταύτην μίαν γάλακτος εἰκονίζεται.  
 ὡς ἀστραπημόρφω γὰρ εἶδει καὶ γένει  
 λευκῆς σελήνης, τὴν δὲ καὶ ἀσπάζεται,  
 155 κρατουμένη τε καὶ φιλουμένη πάλιν  
 κρατεῖ, φιλεῖ τέρπουσα καὶ τερπομένη.  
 ἀλλήλας αἱ φύσεις δὲ οἷαπερ φίλαι  
 κρατοῦσι καὶ μορφοῦσι τῇ σφῶν εἰσκρίσει  
 τοῦ σώματος. ψυχὴ γὰρ ἐκχωρίζεται  
 160 τέχνῃ μόνῃ, ὡς οἶδεν ὄντως πάνσοφος  
 ἀνὴρ τὰ θεία ὥσπερ ἐξησκημένος.  
 ταυτὴν λαβὼν φύλαττε σώματος δίχα  
 ῥύψας μέλανσιν ἔνδον ὡς κεκρυμμένην.  
 αὕτη καλύψει κάλλος ἐκλαμπρον σκότει.  
 165 ῥείθροις κάθαιρε ὡς χιόνα δ' αὖ ψυχὴν  
 τόν τε ζόφον καὶ ἀχλὺν ἐκπλυνον πάλιν  
 εἰς φῶς φέρων, ἄγεις γὰρ εἰς εὐδοτίαν

137 cf. Steph. Al. 216, 10 Ideler: πῶς οὖν ἐνδέχεται ἄσωματῶσαι τὸ σῶμα  
 142 λῆμμα CG. corr. Rtz. | 143 versus corruptus. | 145 κόσμον μόρφωσις G. |  
 147 κάλλους G. cf. 188: εἰκότος θείαν. | 150 an ἐνώματος? Rtz. | 152 non in-  
 tellego. | 158 τῶν σφῶν CG corr. Rtz. | 160 πανσόφως CG. | 161 ἀήρ CG. |  
 162—197 codicis M lectiones praebet Bernardus (M). | 165 κάθαιρε (M)C:  
 κάθαρε G. corr. Rein. χιῶνα CG. | 166 τοῦτε G.

- ἀμηχάνου αἴγλης τε δόξης φωσφόρου.  
 τὴν ἐμφωλεύουσαν γὰρ εἰ δῖως λάβῃς  
 170 ἔνδον φύσιν κάλυμμα σώματος πάχος  
 ἔχουσιν ὡς τείχισμα, μέλανσιν σκότους,  
 καὶ ἡσθε ἄρδην ἄχλυν ὡς σοφὸς λύσης  
 τεχνουργικῶς λειῶν τε καὶ πλύνων πάλιν,  
 μὴ ἀσχολούμενος δὲ τοῖς πολλοῖς κόποις,  
 175 ἀλλ' εὐφρῶς κάθαρσιν οἰκείως φέρων.  
 ποιῶν κυβερνωμένην εἰς θεῖον νῆμα  
 καὶ εἰς πῦρ εἰσάγων δὲ τῷ ἱωμένῳ  
 καίοντι δ' αὖ ῥύπτοντι καὶ ὡς ἄργυρον  
 δεικνύντι καὶ πλύνοντι τοῦ σκότους μέλαν,  
 180 ὅφει τάχιστα, ἣν ποθεῖς ἰδεῖν θεάν.  
 καὶ εἰς θάλασσαν βάψας ἐν ρείθροις πλέειν  
 δείξεις κάτω τὴν οὖσαν οὐσίαν πάλιν  
 ὠκεανόχρουν αὐθις ἔκστιλβον, πλύνων,  
 ἕως ἂν ἴδῃς γαῖαν οἰάπερ νῆμα  
 185 λυθεῖσαν εἰς νέφος τε βαίνουσαν, ῥᾶον  
 ὑψουμένην, θέουσιν ἐν ρείθροις ὅλην  
 μὴ δεικνύουσαν τῆς ὕλης τι παντελῶς,  
 ἀλλ' ἣ μόνον τὴν φαιδρὰν εἰκόνας θεάν  
 τὴν πολύμορφον λευκότητα, ἣν ποθεῖς  
 190 κατοπτρίσασθαι καὶ θεάσασθαι ὅλην  
 κατεμβατεύουσαν μὲν εἰς ὕδωρ ῥέον  
 ὥσπερ χρυσέκλαμπρόν τε καὶ χρυσήλατον  
 νύμφην. χρυσαυγὲς τὸ πρόσωπον δεικνύσι  
 καὶ νήχεται στίλβουσα καὶ καλύπτεται  
 195 ἐν τοῖς Νείλῳ γλνκέσιν οἷα δὴ μέλι  
 ρείθροις, νικῶσα ἡλίου δὲ φῶς <ᾠ>παν  
 φαίνει ἄνωθεν μηδόλως κρυπτομένη.  
 ἔσωθεν ὡς ἔξωθεν ἐκλάμπει σέλας  
 καὶ τῶν βλέπόντων τὰς κόρας ἀμβλυωπεῖν  
 200 ποιεῖ, πόθῳ δὲ προσκαλεῖται πρὸς θεάν  
 βαβαὶ λέγουσα τῆς ἀσωματουμένης  
 καὶ προσμενούσης αὐθις οἷον πνεύματος

168 αἴγλης (M)? | 169 ἐμφωλεύουσαν G. — γὰρ om. (M)G. | 172 λύ-  
 σεις (M)CG. | 175 οἰκείως (M)? | 176 κυβερνῶν μὲν εἰς (M)CG. corr. Rtz. |  
 182 πάλαι (M)CG. | 183 ἐκστίλβων (M)CG. | 184 εἶδῃς G. | 186 ὀψουμένην  
 (M)? | 187 τι τε (M)CG. | 188 ἀλλ' εἰ (M). | 190 κατοπτρίσασθαι (M)CG. |  
 192 χρυσέκλαμπρον G. | 194 fort. καλινδεῖται Rtz. | 195 μέλη (M)CG corr. Bern.

- τὸ σχῆμα <καὶ> τὸ εἶδος ὡς μορφουμένης  
καὶ μὴ ἐώσης πάμπαν ἀχλύος σκότος  
205 φαίνειν ἐν αὐτῇ. μᾶλλον δ' ἐνδύει σέλας  
εἰς φωτὸς αἴγλην λευκότητος ἐκτροπῇ.  
ἰδοῦσα κείμενον δὲ ταύτης ὄργανον  
ἄφωνον ἄψυχόν τε, μὴ κινούμενον  
ὡς προσδοκοῦν δὲ τοῦ τάφου ἀνάστασιν  
210 πολλῶν τιμωριῶν τε προσβολῇ μάχην,  
πρόεισι γοῦν χαίρουσα φαιδρῶ βλέμματι  
καὶ λαμπρῇ φωνῇ προσκαλεῖται κείμενον  
τὸ σῶμα· οὐτις φησὶν ἔργοις, οὐ λόγοις·  
Ἐξέλθε βαῖνον ἐκ σκότους ὡς ἐξ ἄδου,  
215 ἐκὰς βάλε σκότωσιν ἐκ σοῦ ἀχλύος,  
ῥίψον φθορᾶς χιτῶνα [καὶ] πάλιν, ἐνδυμα  
πρώην ὅπερ σε εἶχεν ὡς κατάκριτον,  
δι' οὐ πυρώσεις πλείστας ὡς παχὺς φέρων  
στέ<να>ξας, ὄφρα λεπτὸς ἐκφανθῇς ὅλως  
220 ὡς πνεῦμα ἐκτραπῆς δὲ καὶ ζήσης πάλιν  
σὺν τῇ ψυχῇ πάροιν ἐκ σοῦ ἐκστάσει,  
καὶ αὐθις ἐν σοὶ θάτιον εἰσοικόμενον  
εἰσδεξαί πνεῦμα τὸ τρίτον ὥσπερ στέφος.  
νεκρὸς γὰρ ἦοθα τὸ πρὶν εἰς φθορὰν πέλων  
225 τάρῳ κατῴκησάς τε νεκρὸς, ἄψυχος,  
ἄμορφος, ἄπνους, μηδόλως κάλλος φέρων,  
νικώμενος παλαιστρᾷ καὶ φεύγων πάλιν,  
ἡττώμενος μάχῃ τε συμπλοκῇς ὅλης  
τὴν ἦταν ὥσπερ φεύγων ἐμφαίνων πᾶσι.  
230 κρατούμενος γὰρ ἔνδον οὐκ αἰεὶ μένεις,  
φεύγεις βελῶν δὲ προσβολὴν ἔξω πλέων,  
νήχεις ὑπερθεὶν ὑγρᾶς οὐσίης, ὅλως  
οὐχ ἴσταται πρὸς θῆλ' οὐκ ἐνούμενον  
μίξει γὰρ ὡς γέγηθας, οὕτως οὐ μένεις

206 ἐκτρέπει CG. | 209 προσδοκοῦντα τοῦ τάφου G. fort. ἀνάστασιν Rtz. | 210 προσβολὴν C. προσβολῆς G. | 211 γοῦν] τοῦ C. τοῦθ' CG. corr. Rtz. | 215 ἐβάς C. | 217 κατάκριτον G. | 219 ἔστεξας C. ἔσταξας G. — ἐκφανθεὶς G. | 220 ζέσης (ζέσις G) πάλιν CG. corr. Rtz. cf. 182. | 222 εἰσοικουμένη G corr. Rtz. | 223 τό] καὶ CG. | 229 ἐκφαίνων G. | 231 δέ om. G. — ἔξω πλέων CG: ἐξώπυλος vel ἐξώπιος Rtz. | 232 οὐσίης cf. Heliod. 83. | 233 οὐκ G. | 234 cf. 230 fort. verba ἐνούμενος (sic) μίξει . . . μένεις parenthesis efficiunt Rtz.

- 235 μάχης πάλῃ θηλείας, ἀλλὰ φθείρη τε  
ὥς χνοῦς ὑπ' αὐτῆς κείμενος ὥσπερ μέλας,  
καλύπτεται σου κάλλος ἔκλαμπρον τάφῳ,  
ταῖς κειρίαις δὲ νεκρὸς ἄπνους, ἄψυχος,  
εἰλίση μὲν πρόσωπον ἐκραίνων μόνον.
- 240 ἔρριμ(μ)ένος γυμνὸς δὲ τοῖς ὀρώσι σε  
ἄφρωνος οὕτως φαίνῃ τὸ ζῆν προσδοκῶν  
ἔργοις λέγων· ποῦ ἐστὶν ἡ ζῶσα ψυχὴ;  
ἐμοῦ (γὰρ) ἀποσιᾶσα πρὶν ἐξελθε ζῶσα.  
σῇ εἰσκήσει με δεῖξον ἔκστιλβον πάλιν.
- 245 τὴν εἰκόνα χρανθεῖσαν ἐν ζόφῳ σκότους  
ἐμὴν πλύνασα σμῆξον ἀφράστως πλέον,  
ὅπως γένωμαι φαιδρὸν οἰκητήριον  
σοῦ, ὦ ψυχὴ. ἔκλαμπρον ἡγλαῖσμένον,  
μηδὲν ῥύπον σκότῳσιν ἢ μελάνσεως
- 250 ἄχλυν φέρον, μᾶλλον δὲ, ὥσπερ φῶς νέμ(ον)  
τὰς ἀκτῖνας καὶ εἶδος ἄσκιον χέον.  
νικητικὸν τὸ στέμμα συγκομίσομαι  
πάλιν νικήσας τὸν νικήσαντα πλοκῇ  
τρέψας τε δεῖξω οἶκον ἔκλαμπρον μένειν
- 255 εἰς αὐτὸν ὥς οἰκίον ἀμφοῖν ἄξιον  
τοῦ πνεύματός τε καὶ καθαρτικῆς ψυχῆς.  
οὕτως γὰρ οἱ τρεῖς προσπλακέντες εἰς μίαν  
ἔνωσιν πόθου ἀρραγυῶς στερεμνίου  
φίλτρον τε οἰκήσουσιν ἐν μίξει μιᾷ
- 260 σῶμα, ψυχὴ καὶ πνεῦμα μὴ νικώμενα  
τῇ εἰσκήσει, μᾶλλον δὲ κοσμοῦνται πλέον  
φάει τε πυρμαχοῦντα πῦρ βαπτεινόντα  
βάψαι θέλουσι, πᾶμπαν οὐ διδοίκασιν  
ὥς τρίπλοκον τείχισμα καὶ στερέμνιον
- 265 ἄλλαλα συνδέοντα τέσσαροι στίχοις  
τῶν στοιχείων τῇ ἀκραποιᾷ συνθέσει.  
[τῇ εἰσκήσει μένοντα καὶ τὰ σώματα

235 πάλαι G. — φθείρητε C<sup>1</sup> φθείρηται G. | 236 κειμένης CG. |  
238 κυρίαις G. | 239 ἡλίση CG. | 240 γυμνὸς ἔρριμμένος CG. | 241 φαίνῃ  
τε ζῆν C φαίνεται ζῆν G. | 243 fort. duo versus ἐμοῦ γὰρ. et ἐξελθε ζ. coa-  
luerunt. | 246 πλέον CG an πάλιν? Rtz. | 248 σῶ G. | 250 νέμ C: μέγα G. |  
253 τὸν νικήσαντα συμπλοκῇ CG. corr. Rtz. | 255 εἰς αὐτὸς Rtz: οἰκεῖον  
CG corr. Rtz. | 256 καθαρτικῆς G. | 259 φίλτρον G. | 262 φάσει G. versus  
corruptus. | 263 πέμπειν G. | 264 τόχισμα G. | 265 συνδέοντα C.



- βάπτοντα καὶ μορφοῦντα παντοίαν χροάν].  
 τὸ ἐκ πυρὸς γὰρ στοιχεῖον εἰσέρχεται  
 270 εἰς πῦρ νικῶν ἔκκαυσιν ὡς καὶ τὴν φλόγα,  
 ὥστε μορφοῖ λαμπρύνει <πῦρ> τὸ στοιχεῖον.  
 αὐθις τὸ ἐκ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας πέλον  
 πᾶσαν φύσιν τυχθεῖσαν αὐτῇ <κ> νέκταρος.  
 τὸ στοιχεῖον γαίης δὲ βάπτει σῶμα πᾶν  
 275 γεννηθὲν ἐκ τῆς ξηρᾶς, ὡς καὶ λαμπρύνει.  
 τὸ θερμὸν ὑγρὸν στοιχεῖον δ' αὐτῷ ὡς ἀήρ  
 εἰσέρχεται τάχιστα καὶ εἰς σώματα  
 βάπτον φυλάττον κάλλος ὥρας σώματος. —  
 Οὕτως γὰρ, ὡς ἀνθρώπε, ταῦτα σκευάσας  
 280 ἔση τέλειος, ἀγχίνους, λίαν σοφὸς  
 ἀνὴρ, φέρων ἐνεργὸν εἰς πρᾶξιν λόγον,  
 μηδὲν κενὸν φρονῶν τε τῶνδ' ἐμὴν  
 μηδ' αὐτῷ φρένας σου ἐκτρέπων ἐξ ὧν ἔφη  
 σοφῶν μεγίστων, ὥσπερ εἰς αὐτὴν μὴ θέμις  
 285 ἀπασχολούμενος σὺ πολὺν εἰς κόπον  
 ἀκαιρον ὄλβον, σοὶ δὲ μηδὲν <ἐκ> φέρων,  
 μᾶλλον δὲ σοὶ ἀκερδὲς ἔργον γίνεται.  
 πείσθητί μοι λέγοντι καὶ ζήτει ῥοπῆς  
 ἀνωθεν ἐμπνευσθεῖσαν ἐλθεῖν σοὶ χάριν,  
 290 μηδὲν φρονῶν γεῶδες ἢ βίον ποθῶν  
 τὸ <ν> φθαρτόν· ὡς οὐδὲν <γὰρ> ἔσται καὶ σκιά  
 παρέρχεται. ὅλως γὰρ οὕτως τῶν βροτῶν  
 ἡ δόξα καὶ ὁ πλοῦτος ἄρδην ὕλλνται,  
 μένει δὲ πίστις, ἐλπὶς ὥσπερ καὶ πόθος  
 295 θεῖος δι' ἔργων φωτὸς ἐκτελούμενος.  
 ἐγὼ γὰρ οὐκ ἔκρυψα τοῦ ζητουμένου  
 τὴν γνώσιν, ἀλλ' ἐδειξά σοι τὴν σύντομον  
 καὶ πάνσοφον τέχνης τε τὴν ἐμπειρίαν  
 καὶ πρᾶξιν ὡς εὐληπτον οὖσαν εὐκολον,  
 300 μύησιν εὐσύνοπτον ἐγκρίτων σοφῶν  
 ἀνδρῶν τελείων γυμνασάντων τοῖς πόνοις  
 τῶν ἐνθέων ἔργων καὶ ἐσθλῶν πράξεων

267—268 cf. 261—263. | 270 νικοῦν G. | 271 suppl. Rtz. οὕτως τε Idel. |  
 272 ἐκ γῆς CG. | 273 αὐτὴν νέκταρος C. αὐτὴν νέκταρος G. δύειν. ? | 275 ὡς καὶ C  
 καὶ G ὥστε Rtz. | cf. 271. | 278 ὥρας om. G. | 281 ἐνεργῶν G. | 282 καινόν G. |  
 283 σου om. G. | 284 μὴ om. G. | 285 ἀπασχολούμενος G. — πολλὴν CG. |  
 286 ἀκερον CG. | 294 I. Cor. XIII 13. | 295 δι': δ' G. | 302 καί]: γάρ  
 CG corr. Rtz.

- τὸν νοῦν τε καὶ λογισμὸν εἰς θεωρίαν,  
 ὁρᾷ σοφιστικῆς τε καὶ τῆς πρακτικῆς  
 305 τῶν δητόρων ῥηθεῖσαν ἰσχνῶς τοῦ νοδὸς  
 θεωρίαις τὴν πρᾶξιν ἀψευδῇ ὅλως  
 φέρουσιν εἰς δῆλωσιν ἔργων <τῶν> σοφῶν.  
 καὶ εἰ μὲν ἀγχίνους τε καὶ λίαν σοφὸς  
 καὶ ἐξεταστὴς ὢν ἔφην λόγων γένη  
 310 τῶν κειμένων πάντων μὲν ἐν βίβλοις σοφῶν,  
 ἔση τὸ κέρδος πρὸς πορισμὸν εὐρηκῶς  
 εἰς ἀμπλακημάτων δὲ λύτρωσιν φέρον  
 καὶ τῆς ἀλήτου χαρμονῆς κληρουχίαν.  
 νέκρωσον οὖν τὸ σῶμα δουλεύων θεῷ,  
 315 ψυχὴν πτέρωσον ἐμπόνως πρὸς ἔνθεον  
 θεωρίαν, ὥς μηδὲν ἐξ ὧν οὐ θέμις  
 πράττειν θελήσεις ἢ λογίζεσθαι ὅλως.  
 ψυχῆς γὰρ ἰσχύς ἐστὶν ἀνδρεία φρενῶν,  
 σώφρων λογισμὸς καὶ φρόνησις τοῦ νοδὸς  
 320 παθῶν τε πάντων ῥύψις, ὥς καὶ ἡδονῶν  
 τοῦ σώματος τὸ αἰσχος ἐκπλύνων ῥοαῖς  
 ἐξ ὁμμάτων σου δακρύων καὶ καρδίας  
 ἄλγους πόνου τε τὸν στεναγμὸν προσφέρων  
 φλόγας γεέννης καὶ λογίζου τὴν κρίσιν.  
 325 οὕτως βιῶν γὰρ ἀξιοθέτη βλέπειν  
 τὸ φῶς τὸ ἄσκιόν τε καὶ αἰδῖον  
 ὕμνοισι ὁόξαν προσφέρων ἐκ χειλέων  
 σὺν ἀγγέλοις τὸν αἶνον ὑψίστου θεῷ  
 ὑψιμέδοντι παντάνακτι ἐμφρόνως  
 330 τῷ πατρὶ σὺν λόγῳ τε θεῷ πνεύματι  
 εἰς ἀπείρονας καὶ αἰωνίους κύκλους,  
 αἰδίους αἰῶνας αἰώνων, ἀμήν.

στίχοι τῆβ.

**311** τὸ om. G. | **312** γέρων CG. | **313** ἀλήτου G. | **317** πλάττειν G. —  
 fort. θελήσεις. | **318** ἀνδρεία CG. | **319** φρόνησιν G. | **321** αἰσχος C. | **324** φλο-  
 γός CG corr. Rtz. | **329** εὐφρόνως G. | **330—331** codicis M lectiones  
 praebebat Bernardus. — ἀπείρονας καὶ κύκλους αἰωνίους (M)CG. — numerus  
 versuum deest C. στίχη G: fort. τῆβ scrib.

Gratiam hoc denique loco refero Hugoni Hepding, qui in  
 corrigendis plagulis benigne me adiuvit.



ALCHEMISTISCHE  
LEHRSCHRIFTEN UND MÄRCHEN  
BEI DEN ARABERN

VON

RICHARD REITZENSTEIN





Wer auf irgendeinem Gebiete versucht, im Ausgange des Altertums und dem Beginne des Mittelalters die beständig sich kreuzenden Einflüsse der verschiedenen Kulturen zu sondern, fühlt sich auf Schritt und Tritt dadurch gehemmt, daß die Tatsachen der Überlieferung und besonders der literarischen Überlieferung noch so wenig ans Licht gestellt sind. Jede kleine Feststellung kann, ja muß hier fördern, da alle Gebiete eng zusammenhängen, Religion, bildende Kunst, Philosophie, Geheimpwissenschaften, schöne Literatur, und immer handelt es sich ganz unmittelbar um das Werden unserer eigenen Kultur. Die kleine, scheinbar gleichgültige Frage nach der Zusammensetzung und Glaubwürdigkeit des Inhaltsverzeichnisses einer alten alchemistischen Handschrift hatte mich vor drei Jahren zu der Feststellung geführt, daß die Verbreitung der Alchemie, aus der dann die Wissenschaft der Chemie erwachsen ist, im wesentlichen darauf beruht, daß die letzten neuplatonischen Philosophen, um sich der Bedrückung zu entziehen, jene Scheinwissenschaft aufnehmen und ihr den trügerischen Glanz tiefsinniger Naturbetrachtung geben (Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften, Göttingen 1919 S. 1 ff.). Schon damals konnte ich auf die Bedeutung hinweisen, welche für diese kulturgeschichtlich wichtige Entwicklung die Persönlichkeiten des gewaltigen Kaisers Herakleios und seines Hofphilosophen Stephanos von Alexandria haben, und konnte den Anteil Ägyptens etwas mehr, als es früher geschah, hervorheben<sup>1</sup>. Mein Versuch hat in der vorausstehenden Arbeit von Herrn Goldschmidt erfreuliche Bestätigung gefunden,

<sup>1</sup> Erst unmittelbar vor Abschluß der vorliegenden Arbeit erhielt ich durch einen Zufall Kunde von der Schrift „Die älteste Alchymie“ von Ingeborg Hammer-Jensen (*Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* IV. 2. 1921) und konnte sie durch die Güte des Leiters der Warburg-Bibliothek in Hamburg, Dr. Saxl, eben noch einsehen. Die Verfasserin

und seine Ausführungen möchte ich nun wieder ergänzen, indem ich meine früheren Beobachtungen nunmehr auf die arabische Literatur ausdehne, die ja nach allgemeiner Überzeugung die lateinische Literatur des Abendlandes entscheidend beeinflußt hat, wenn es auch bisher nicht gelungen war, ihre Einwirkungen im einzelnen nachzuweisen. Es handelt sich wieder zunächst um ein paar Tatsachen der Überlieferungsgeschichte, die herauszuarbeiten Philologenpflicht ist. Ihre Bedeutung für die Geschichte der Kultur des Mittelalters, die allgemeine Literaturgeschichte, ja selbst die Religionsgeschichte schien mir groß genug, die unerfreuliche Mühe vor mir selbst zu rechtfertigen, verlangt aber, um sie auch vor dem Leser wenigstens zu entschuldigen, eine kurze Vorbemerkung.

In den Priesterkreisen erwachsen, hat im Orient die alchemistische Literatur zunächst ganz die Formen der religiösen Literatur angenommen; sie gibt sich als die Offenbarung eines Gottes an den anderen oder an seinen frommen Priester; die Handlungen, die sie verlangt, vergleicht man den Kulthandlungen, das Tun des Priesters dem ποιεῖν des Gottes<sup>1</sup>. Die Stoffe selbst erscheinen dabei wohl als beseelte Wesen, vermählen sich und zeugen, sterben und leben wieder auf oder haben geistige Vertreter, ein Silber- oder Bleimännlein, ja werden einem bestimmten Gotte gleichgesetzt, wie das Gold dem Sonnengotte (Mithras) oder das Silber dem Mondgott. Daß für die Griechen ihrem ganzen Denken nach der Philosoph an die Stelle des Priesters treten mußte, ist selbstverständlich; die ersten in Ägypten entstandenen Originalschriften schreiben sich dem Demokrit zu, aber sie machen ihn zum Schüler des Priesters und Wundertäters<sup>2</sup>). Das ist in den Geschichten von griechischen

hat, ohne meine zwei Jahre früher erschienene Abhandlung zu kennen und ohne die Überlieferungsgeschichte zu berücksichtigen, die Bedeutung des Neuplatonismus ebenfalls erkannt, ja vielleicht sogar überschätzt und manche nützliche Beobachtung beigesteuert. Verfehlt ist m. E. die Grundauffassung der Gnosis, in der die Verfasserin den Ursprung der Alchemie sucht, ignoriert, was sich für diesen aus den Formen und der Bildersprache der älteren Literatur ergibt, und verfrüht der Versuch, auf Berthelots Publikation, deren Schwächen die Verfasserin doch schon ahnt, eine Darstellung der Entwicklung aufzubauen; sie verlangt eine Analyse der Haupthandschriften.

<sup>1</sup> So nennt der Alchemist sich denn auch ποιητής.

<sup>2</sup> Zunächst des Ostanes, der vom Perser zum Ägypter geworden ist. Zauberschriften von ihm müssen in der Zeit dieser Fälschung in Ägypten um-

Philosophen, ja vielleicht selbst in der Geschichte der griechischen Philosophie begründet und mag für jene Schriften auch inhaltlich gerechtfertigt gewesen sein, rein griechisch aber ist der Begriff der *φύσις* in allgemeiner und individueller Bedeutung, der hier in diese Literatur eindringt und sich in den großen und dunklen Leitsätzen „Natur beherrscht Natur“, „Natur freut sich an Natur“, „Natur besiegt Natur“, ausprägt. Eine Entwicklung beginnt, die den priesterlichen Alchemisten und Wundertäter äußerlich zum „Philosophen“ macht<sup>1</sup>, wie umgekehrt der neupythagoreische Philosoph als Wundertäter erscheinen will<sup>2</sup>. Daß dabei gerade der in Ägypten entstandene Neupythagoreismus eine wichtige Rolle spielt, können wir aus manchen Anzeichen ersehen, nur beeinflußt er binnen kurzem auch die anderen Philosophenschulen; der ägyptische Stoiker Chairemon, der den ganzen Zauberglauben seines Volkes philosophisch zu rechtfertigen unternimmt, schildert seine Priester als weltflüchtige pythagoreische Philosophen<sup>3</sup>, und wenn Zosimos von Panopolis, der letzte und fruchtbarste alchemistische Schriftsteller dieser bis zu Diokletian reichenden Frühzeit, ein Werk *περὶ τελείας ἀποχῆς* überschreibt und auch sonst von dem nach Vollkommenheit strebenden Alchemisten die Weltflucht (*τὸ καθεζέσθαι*) verlangt, so schließt er offenbar an philosophische Forderungen an<sup>4</sup>.

gelaufen sein. Später nimmt ihn der Osten wieder für sich in Anspruch; man redet von Übersetzungen der „heiligen“ Bücher in ägyptische und griechische Sprache; in der Araberzeit sind nur noch griechische Schriften unter seinem Namen erhalten; darum kann er im Fihrist der Rhomäer heißen, wie Christus bei den Mandäern.

<sup>1</sup> Auch der Zauberer wird ja, wie die Papyri lehren, in dieser Zeit zum σοφιστής, dem Weisheitslehrer.

<sup>2</sup> Es sind die Wunder der ägyptischen Zauberpapyri, die Nigidius Figulus in Rom tut; vor ihm haben sie in Italien herumziehende Goäten geübt. Zwei Jahrhunderte später kann Apuleius (*Apol.* 27) schon behaupten, alle Philosophen, die an das Walten der Götter glaubten, gälten beim Volk für Zauberer, *quasi facere etiam sciant, quae sciant fieri*.

<sup>3</sup> Vgl. für die Einzelheiten Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1914 Abh. 8, Des Athanasius Werk über das Leben des hl. Antonius S. 43 ff. *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca* S. 94. Ebenda über Philo von Alexandrien.

<sup>4</sup> Berthelot, *Alchimistes grecs*, *Texte* 244, vgl. 84. Von Anachoreten, wie der ἀνέυρετος Νικόθεος, muß man damals schon erzählt haben (vgl. meinen *Poimandres* S. 104); Hieronymus erfindet für seinen ersten Mönch Paulus als Vorgänger einen Alchemisten oder, wie er lieber sagt, Falschmünzer (vgl. für die Zusammenhänge E. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* S. 259 ff. Hieronymus überträgt eine im vierten Jahrhundert berech-



Wenn die arabische Tradition später einen Eremiten als ersten Lehrer der Alchemie bezeichnet, so entspricht diese Angabe durchaus den Verhältnissen, die wir voraussetzen müssen.

Für das römische Reich ist Ägypten der Sitz dieser Pseudowissenschaft; als Diokletian gegen sie einschreitet, gilt das als eine Strafmaßnahme gegen dies Land (Johannes Antiochenus Fr. 165, Müller, Frgm. hist. IV 601). Dabei steht Ägypten freilich in engstem Gedankenaustausch mit den ostsyrischen Bezirken und durch sie mit dem Iran<sup>1</sup>. Charakteristisch ist Erfindung und Sprachgebrauch in jener aus dem Syrischen in Ägypten ins Griechische übersetzten Schrift, die ich in dem erwähnten Aufsatz der Nachrichten (S. 14 ff.) herausgegeben habe. Der Lehrer ist der syrische ἀρχιερεύς (*komar*)<sup>2</sup>, die ägyptische Königin Kleopatra übermittelt seine Weisheit den „Philosophen“ ihres Landes, und als deren Wortführer erscheint Ostanes. Die hellenistische alchemistische Literatur bildet sich in Alexandria; es ist nicht gleichgiltig, daß gerade der alexandrinische Neuplatoniker Olympiodor sie wieder hervor sucht und den Schwindler Zosimos als den Philosophen feiert, der neben Plato und Aristoteles am tiefsten in die Wunder der Schöpfung eingedrungen ist. So konnte bei der andauernden Geldnot der byzantinischen Herrscher die Philosophie eine Art Daseinsberechtigung nachweisen<sup>3</sup>. Hoffähig hat dann die tigte Auffassung auf das dritte). — Zosimos zum Neuplatoniker zu machen, genügt die außer Zusammenhang bei Suidas überlieferte Notiz καὶ ὁ Πλάτωνος βίος nicht.

<sup>1</sup> Des Zosimos eigene Visionen in dem Werke περὶ ἀρετῆς sind iranisch beeinflusst, ebenso seine Spekulationen über den Urmenschen; er kennt religiöse Literatur unter Zoroasters Namen und weiß schon von dem Auftreten Manis. So verdient es immerhin Erwähnung, daß in einem späteren arabischen Märchen (Tausendundeine Nacht, Greve IX 313 ff.) als der böse Zauberer und Alchemist der Perser, der verfluchte Feueranbeter, erscheint.

<sup>2</sup> Belege für diese Deutung habe ich aaO. angeführt. Prof. E. Littmann schreibt mir dazu: „Die ältesten Belege, die ich kenne, sind altaramäische Inschriften des 7. Jahrhunderts v. Chr. in Nörāb bei Aleppo, in denen Schinzirban und Agbar als *kmr* der Mondgöttin genannt werden. Etwas jünger, wohl aus dem 6. Jahrhundert, ist eine Inschrift von Teima, in der Šelemshēzēb der Priester (*kmra*) genannt wird. In palmyrenischen Inschriften kommen die „Kinder Komara“ (griechisch *τὴν κομαρηῶν*) vor, und eine nabatäische Inschrift aus dem Haurān lautet: „Im Monat Tishri im Jahre 7 des Klaudios Kaiser. Dies ist die Tür, die herstellen ließ Mälik, der Sohn des Kaši, der Priester (*kmr*) der 'Ilat (Allāt). Friede über dem Leser! (oder ähnlich)“.

<sup>3</sup> Die planmäßige Verknüpfung der Alchemie mit der ältesten griechischen

alchemistische Wissenschaft wieder ein Alexandriner, der Philosoph Stephanos gemacht, indem er sie mit dem inzwischen neuplatonisch ausgestalteten christlichen Mystizismus verband und das Interesse des gewaltigen Kriegsfürsten Herakleios für sie gewann. Als eng mit der Gottesverehrung verbundene Weisheit tritt sie endlich — wieder in Alexandria — zuerst den arabischen Großen entgegen. Im Geiste wie in der literarischen Form setzt die früheste arabische Literatur die byzantinische auf diesem Gebiete einfach fort, ja der erste Araber, der sie aufnimmt, ahmt offenbar das Vorbild des Kaisers Herakleios nach<sup>1</sup>. Eine leichte Umgestaltung freilich erfährt besonders die Einkleidung; gerade auf sie möchte ich den Blick lenken.

Es ist ein Prinz der Omaiaden-Dynastie, Sohn und Enkel eines Kalifen, Châlid ibn Jazîd ibn Mu'âwija in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, welchen der Fihrist als ersten arabischen Alchemisten bezeichnet. Sein Motiv gibt er selbst an: „Ich dagegen habe alle meine Wünsche und Hoffnungen auf Erlangung des Kalifats gerichtet, mich daher von allem meiner Unwürdigen losgemacht und nichts gefunden, was mir dasselbe (das Kalifat) ersetzen könnte; ich müßte denn das äußerste Ziel dieser Kunst (der Alchemie) erreichen, so daß durch mein Zutun niemand, der mich einmal hat kennen lernen, oder den ich habe kennen lernen, weiter nötig hätte aus Verlangen oder Furcht zu der Pforte des gebietenden Machthabers zu kommen“ (Flügel, Fihrist II 191). Unbegrenzten Reichtum und damit Macht erstrebt er. Wir wissen, daß er eine Anzahl griechischer Werke ins Arabische übersetzen ließ<sup>2</sup>) und auch selbst eigene Schriften verfaßte. Als seinen Lehrer hat offenbar er selbst einen Eremiten Marianus bezeichnet, und

---

Philosophie bleibt freilich äußerlich genug, stellt aber doch von Anfang an die Begriffe *ἀρχαί* und *στοιχεῖα* in den Vordergrund.

<sup>1</sup> Selbst die Einführung des Lehrgedichts in die Alchemie fand er bei den Byzantinern schon vorgebildet. Der *χηρμός* des Apollo (Berthelot, *Alch. gr. Texte* 95) war in Trimetern geschrieben, ebenso der angebliche Brief des Moses an Sanes (Jamnes? ebenda 353). Nach solchen Mustern läßt später Heliodor die großen Alten in Versen sprechen. Vergleichbar sind die sogenannten *Oracula Chaldaica* und die poetischen Texte der Zauberpapyri. Auch hierin gehen religiöse und alchemistische Literatur parallel.

<sup>2</sup> So die Schrift des Krates, deren Subscription erhalten ist (Berthelot, *La chimie au moyen âge* III 75). Sie zeigt den Prinzen als verständnisvollen Sammler der griechisch erhaltenen Literatur.

längst hat man diesen Namen in einer lateinisch erhaltenen Schrift wiedergefunden, die mir in der Ausgabe von Robertus Vallensis Rugl, Paris 1564 vorliegt, die aber auch schon früher einmal gedruckt sein muß: *Morieni Romani, quondam eremitae Hierosolymitani, de re metallica. metallorum transmutatione, et occulta summaque antiquorum medicina libellus, praefer priorum editionem accurate recognitus*<sup>1</sup>. Die lateinische Übersetzung will 1182 von Robertus Castrensis gemacht sein; der Herausgeber benutzt außer der ersten, mir unbekannt gebliebenen Ausgabe eine von ihr stark abweichende Handschrift, aus der er Varianten, besonders der Namen, aber auch ganze Sätze anführt<sup>2</sup>.

Die Einkleidung, welche fast ebenso lang ist wie der Lehrteil, erinnert in ihrer anschaulichen Breite und der ineinanderfügung zweier Erzählungen an orientalische Märchen. Alle Teile der „Philosophie“ hat einst Hermes vollkommen beherrscht, die Kunst (des Goldmachens) erfunden und ein Buch darüber geschrieben, das er nach seinem Tode seinen Schülern hinterließ. Sie übten die Kunst eifrig und schrieben unzählige, scheinbar ganz abweichende Vorschriften darüber, damit nicht ihre Nachfolger diese Kunst auch den Unweisen lehren könnten. Lange nach dem Tode unseres Herrn Christus fand dann ein gottbegnadeter Mann, Adfar von Alexandria, der sich ganz dem Studium der göttlichen Dinge geweiht hatte, unter anderen geistlichen Büchern dies Buch<sup>3</sup>, erlangte das Wissen und gab viele und mannigfaltige Lehren, die unter seinem Namen durch alle Welt gingen. So hörte der Verfasser in Rom von ihm, verließ Vaterhaus und Vaterstadt, eilte nach Alexandria und suchte ihn auf. Er fand ihn in seine Bücher versenkt, doch rief der ehrwürdige Greis ihn zu sich, fragte ihn nach Heimat und Glauben — daß Marianus Christ ist, wird überall betont — und

<sup>1</sup> Später oft wiederholt, so *Artis auriferae, quam chemiam vocant* Vol. II p. 3 (Basel 1610), deutsch von Philipp Morgenstern 1613. Dasselbe ohne die historische Einleitung und mit starken Abweichungen im cod. Paris. Lat. 6514 (Berthelot, *La chimie au moyen âge* I 245) und jedenfalls noch öfter.

<sup>2</sup> Andere Randbemerkungen dienen nur der Erklärung, so die Sätze aus dem angeblichen Geber und wahrscheinlich die beiden Citate *Rosinus ad Euthesium*. Die beiden Schriften *Rosinus ad Euthesium* und *Rosinus ad Saratanam Episcopum*, in deren zweiter die Morienus-Schrift sogar zitiert wird, sind mittelalterliche Fälschungen, ebenso die beiden Schriften des erwähnten Châlid *Artis auriferae* Vol. I 208ff.

<sup>3</sup> Es ist die in dieser Literatur übliche Fiktion.

verhieß ihm, ihn seine Kunst zu lehren, die er allen anderen bisher verborgen habe. Er macht ihn dadurch zu seinem geistlichen Sohn. Nach dem bald folgenden Tode des Adfar ging Marianus nach Jerusalem und wählte sich einen nahen Ort in der Einöde, dort als Eremit seinem Glauben und seiner Kunst zu leben. Bald danach trat in Ägypten ein König Mu'awija auf; ihm folgte sein Sohn Jazid und diesem sein Sohn Châlid<sup>1</sup>, der sich der „Philosophie“ befiß und aus allen Ländern Weise heranzog, die ihm die Geheimnisse des Buches des Hermes erklären könnten. Er hielt sie, wiewohl sie diese selbst nicht kannten, in hohen Ehren und beschenkte sie aufs reichste. Das Gerücht davon dringt bis in die Wüste zu Marianus, er beschließt, selbst den König zu unterweisen, eilt nach Alexandria, erbittet sich von ihm eine Werkstatt, stellt dort ganz allein die große „Kunst“ (das Gold) her, schreibt auf das Gefäß, das sie enthält, die Worte „Wer alle seine Güter mit sich trägt, bedarf nie fremder Hilfe“ und entweicht wieder in seine Wüste. Der König kommt später, findet das Gold, liest die Worte der Umschrift und wird über die Flucht des Marianus tief traurig. Den Meistern, die er bisher um sich gehabt hat, läßt er allen die Köpfe abschlagen. Als nach einigen Jahren Châlid einmal mit seinem treuen Sklaven Ghâlib bei Dirmaroni zur Jagd geritten ist, trifft letzterer einen betenden Mönch, der auf sein Befragen erzählt, daß er aus Jerusalem komme, um dem König den Aufenthaltsort eines Einsiedlers zu verraten, der die Kunst des Hermes kenne. Der Sklave warnt ihn, sein Herr werde ihn hinrichten lassen, wenn er falsche Angaben mache, aber der Mönch beharrt darauf und berichtet dem König, daß jener Gottesmann alljährlich große Massen Gold und Silber nach Jerusalem schaffe; er heiße Marianus. Der König beschenkt ihn hochofrenut aufs reichste, und nach wenigen Tagen ziehen Ghâlib und der Mönch mit großem Gefolge nach Jerusalem. Marianus zu holen. Sie finden ihn endlich als Greis in aller Armut des Eremitenlebens, überbringen des Königs Einladung und Marianus erklärt sich freudig bereit, dem König die Wundermacht des Schöpfers zu zeigen. Er steht schon am Rande des Grabes, und es ist höchste Zeit, daß er seine Lehre einem Schüler weiter gibt. Aufs ehrenvollste wird dann Marianus vom König empfangen.

<sup>1</sup> In Wahrheit war er nur Prätendent, wie jener Theodosios III, den der „Dichter“ Heliodor feiert. Der Verfasser der Marianus-Schrift kennt die Verhältnisse nicht mehr recht.



Bedenken des Königs, daß er ja einen falschen Glauben bekenne, beseitigt er damit, daß, wenn seine Lehren sich als wahr erwiesen, auch sein Glaube wahr sein müsse; er empfängt ein Haus in der Nähe des Palastes, einen christlichen Pfleger und Genossen und lange Zeit kommt der König täglich zu vertrautem Gespräch zu ihm, ehe dieser ihn bittet, ihn die Kunst des Hermes zu lehren; er will selbst mit ihm in seine Heimat ziehen. Als Marianus ihm die Bitte bewilligt, ruft der König fröhlich: „Jetzt erkenne ich, daß die Geduld von Gott kommt; die Eile ist vom Teufel.“ Ghälib wird beauftragt, Rede und Antwort nachzuschreiben, und mit dem Preise des höchsten Gottes beginnt Marianus seinen Unterricht unter beständiger Berufung auf die alten Meister der Alchemie.

Ich führe ein Beispiel an (p. 20<sup>v</sup>): Marianus sagt am Schluß einer Ausführung: *unde quidam philosophorum, dum coram Maria simul convenissent, ad illam dixerunt: Beata es Maria, quoniam divinum secretum occultum et semper ornatum (?) tibi revelatum est. Rex Calid: Expone mihi naturas mutatas, id est quomodo id, quod est inferius, superius ascendit, et qua ratione, quod superius est, inferius descendit, et qualiter unum eorum alteri coniungitur, ita quod ad invicem misceantur. Quid etiam sit hoc, quod ea faciat misceri, quomodo etiam veniat aqua benedicta, illa adaquare et rigare et a suo odore foetido mundare.* Trotz des Wechsels der Rede liegt ein einheitlicher Abschnitt aus jener Lehrrede der Kleopatra zugrunde, die ich Nachr. 1919 S. 1 ff. herausgegeben habe (S. 15 Z. 16): ἀποκριθεὶς Ὀσιάνης καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες εἶπον τῇ Κλεοπάτρᾳ· ἐν σοὶ κέκρυπται ὕλον τὸ μυστήριον τὸ φρικτὸν καὶ παράδοξον<sup>1</sup>. σαφήνισον ἡμῖν τηλαυγῶς καὶ περὶ τῶν στοιχείων· εἰπὲ πῶς κατέρχεται τὸ ἀνώτατον πρὸς τὸ κατώτατον, καὶ πῶς ἀνέρχεται τὸ κατώτατον πρὸς τὸ ἀνώτατον καὶ πῶς ἐγγίζει τὸ μέσον πρὸς τὸ ἀνώτατον καὶ κατώτατον καὶ οἷα ἀπαργοῦσι τὰ μέρη τοῦ προελθεῖν καὶ ἐνωθῆναι εἰς τὸ μέσον καὶ τί <τὸ ἄμμα> τῶν στοιχείων αὐτοῖς, καὶ πῶς κατέρχονται τὰ ἕδρατα τὰ εὐλογημένα τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς παρειμένους καὶ πεπεδημένους καὶ τεθλιμμένους ἐν σκότῳ καὶ γνόφῳ ἐντὸς τοῦ Ἰαίδου. Wir werden ohne Bedenken dem verlorenen Teil dieser Schrift die zwei Zitate Marianus S. 15<sup>r</sup> *arsicanus* (v. l. *arsitanus*) *quoque philosophus* (lies Ostanes)

<sup>1</sup> Eine Seligpreisung findet sich in der christlichen Fassung S. 19 Z. 167: Φασὶν δὲ πρὸς αὐτὴν οἱ φιλόσοφοι· ἐξέστησάς ἡμᾶς, ᾧ Κλεοπάτρα, εἰς ὃ λελάληκας <πρὸς> ἡμᾶς. μακαρία γὰρ ὑπάρχει ἡ σὲ βαστάσασα κοιλία.

und 15<sup>v</sup> *arsicanus* (v. l. *arsitanus*) *ad Mariam* zuschreiben. Den Namen Maria für Kleopatra hat nicht erst der angebliche Marianus eingesetzt. Nach dem Fihrist (Berthelot, *La chimie au moyen âge* III 30) gab es noch eine andere Fassung, die auf den Namen Maria gestellt war<sup>1</sup>; er erwähnt „*le livre de Marie la Copte avec les sages, quand ceux-ci se réunirent auprès d'elle*“. Die ägyptische Maria (schwerlich die letzte Gattin Muhammeds) wird hier von der jüdischen, der *Ἑβραΐς προφήτις*, unterschieden.

Eine weitere Anzahl von Zitaten betrifft ein Buch des Kaisers Herakleios, das nach dem Index des cod. Marcianus 299 einst in der Vorlage desselben erhalten war. Drei Werke schreibt ihm dieser Index zu: 1) *περὶ χήμης πρὸς Μόδεστον ἱεραρχὸν τῆς ἀγίας πόλεως*. Ich habe den früheren Ausführungen nur hinzuzufügen, daß der Kaiser den berühmten Wiederhersteller der Grabeskirche tatsächlich auch persönlich kannte (vgl. z. B. Suidas *Ἡράκλειος*); die Angabe ist unverdächtig, für spätere Fälscher geradezu unerfindlich. 2) *κεφάλαια περὶ τῆς τοῦ χρυσοῦ ποιήσεως* *α'*. Das Werk scheint ins Arabische übergegangen, denn der Fihrist (Berthelot, *La chimie au moyen âge* III 30) nennt: „Das große Buch des Heraclius in 14 Büchern“ (Abschnitten); wo die Zahl *14* mit *12* verwechselt ist, bleibt unentscheidbar. 3) *σύλλογος περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἐπιζητήσεως τῆς ἱερᾶς ταύτης τέχνης*. Von ihm hat Marianus drei Fragmente bewahrt: 22<sup>r</sup>: *discipuli autem Herculis ipsum interrogaverunt et dixerunt: O bone magister, sapientes, qui ante nos fuerunt, libros de hoc magisterio expositos suis filiis et discipulis dimiserunt. Precamur te, magister, quatenus huius magisterii expositionem nobis non taceas, sed hoc, quod ab antiquis quasi obscurum relinquitur, nobis declarare non differas. At ille dixit: O filii sapientiae, scitote quod deus creator altissimus benedictus mundum ex quatuor elementis dissimilibus creavit posuitque hominem inter ipsa elementa maius ornamentum*. S. 15<sup>r</sup>: *Hercules vero quidam rex sapiens et philosophus quum a quibusdam suorum interrogaretur, dixit: Hoc autem magisterium ex una primum radice procedit, quae postmodum in plures res expanditur et iterum ad unam revertitur. et scite fore necesse recipere aërem*. S. 16<sup>r</sup>: *Hercules quidem ad quosdam discipulorum dixit: Lapillus autem dactili ex palma nutritur* (v. l. *procreatur*) *et palma ex suo lapillo, e* (Text

<sup>1</sup> Der Name Kleopatra ist ja nur willkürlich von dem einen ägyptischen Bearbeiter der ursprünglich syrischen Schrift gewählt. Welcher Maria die beiden Zitate 19<sup>v</sup> und 19<sup>r</sup> gehören, läßt sich kaum entscheiden.

et) cuius etiam radice plurimi ramuli concresecunt, qui suum numerum amplificant et augent propter eam. Die Anlage der Schrift entspricht dem Bilde, das wir uns von der *turba philosophorum circum Heraclium* machen müssen, und entspricht noch mehr dem Gegenbilde zu den Heraclius-Schriften, das im Index des Marcianus folgt: Ἰουστινιανοῦ βασιλέως ἐπιστολή — κεφάλαια εἰ περὶ τῆς θείας τέχνης — διάλεξις πρὸς τοὺς φιλοσόφους<sup>1</sup>.

Was ist nun das Ganze? Eine Schrift des Marianus schon der Fiktion nach nicht, eine Schrift des Châlid ebensowenig, wiewohl in dem einzigen von diesem erhaltenen Fragment ein Einzelzug wiederkehrt<sup>2</sup>. Aber auch eine Fälschung des Lateiners kann es nicht sein; zu deutlich redet die nur aus der arabischen Schrift erklärbare Entstellung des Namens Heraclius in *herfles*, die Datierung nach dem Tode des Herakleios<sup>3</sup>, die richtige Genealogie des Châlid, das echt-arabische Sprichwort „die Eile ist vom Schaitan“, endlich die Kenntnis eines Ortsnamens bei Alexandria<sup>4</sup>. Die beste Erklärung bietet die byzantinische alchemistische Literatur, aus der nach Berthelot (*La chimie au*

<sup>1</sup> Einige andere Namen vermag ich so wenig wie Berthelot und v. Lippmann zu identifizieren, vor allem den Namen *dantin*, zu dem zweimal als Variante *rosinus ad euthesiam* geschrieben ist; er selbst begegnet in verschiedenen Formen, so 18r *autin ad euticen* (vgl. 20v *euticen*) 18v *datin* und *danti*, 19v und 20r *dantin* (mit der Variante *bausin*). *Rosinus* ist die aus der arabischen Schrift leicht erklärliche Verderbnis von Zosimos, aber mittelalterliche Fälschungen unter diesem Namen liefen im Abendlande um, und schwerlich konnte in der lateinischen Überlieferung *rosinus* zu *dantin* verdorben werden. Dagegen wären orientalische Namen in den Zitaten des angeblichen Marianus nicht ausgeschlossen, selbst wenn seine Quellen nur griechisch waren (man denke an die griechisch erhaltenen Schriften des Komar und Sopher, d. h. des Oberpriesters und Schreibers). Auch ist ja nicht ausgeschlossen, daß der Text des lateinischen Büchleins nachträglich Erweiterungen erfahren hat. Nur daß tatsächlich uns völlig verlorene griechische Schriften seinen Grundstock gebildet haben und daß eine vom codex Marcianus abweichende, ihm aber doch verwandte Sammlung benutzt ist, scheint mir schon jetzt erwiesen.

<sup>2</sup> Aus dem Gedicht „Paradies der Weisheit“ bei al-Mas'ûdi erhalten (E. v. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie S. 357): „Nimm Talg, Uschschak, ferner, was man an den Wegen findet, sowie eine Substanz, die dem Baurak gleicht, und wäge es ab, ohne einen Fehler zu machen; dann, wenn du Gott, deinen Herren liebst, wirst du zum Gebieter der Schöpfung gemacht werden“. Vgl. Mar. p. 22r *nam hoc in viis proicitur e. q. s.*

<sup>3</sup> Vier Jahre nach ihm ist Marianus Eremit geworden.

<sup>4</sup> Dirmaroni (Dir = Tal, Maronis Phyle in Alexandria).



*moyen âge* I 255) in den *Allegoriae sapientum supra librum turbae* ein Dialog zwischen Herakleios und Stephanos angeführt wird. Man kannte das Verhältnis der beiden Männer zueinander und führte sie darum als Lehrer und Schüler ein. Nach diesem Vorbild hat nach dem Tode des Châlid, aber wohl noch im 8. Jahrhundert ein arabisch redender Christ in Alexandria das Verhältnis des Marianus und des Châlid gezeichnet. Voll Stolz betont er, daß ein Christ und Rhomäer der Lehrer des arabischen Herrschers gewesen ist; freilich verdankt dieser Rhomäer selbst seine Weisheit einem Ägypter; Ägypten ist die Heimat der göttlichen Kunst. Charakteristisch scheint mir auch für die Zustände und Wünsche der Zeit, daß Châlid sich zunächst gegen die Worte des Marianus mißtrauisch zeigen muß, weil dieser einer falschen Religion anhänge, daß Marianus erwidert, wenn seine Lehren wahr seien, müsse doch Wahrheit auch in seinem Herzen wohnen, und daß Lehrer und Schüler sich zuletzt in dem Glauben an einen Gott zusammenfinden<sup>1</sup>. Der „Mönch Marianus“ bleibt für uns ein Schemen<sup>2</sup>, aber die Zeit ist richtig geschildert, und für den Kaiser Herakleios wie für die Glaubwürdigkeit des Index im cod. Marcianus gewinnen wir viel; er läßt uns die für die Verbreitung der Alchemie entscheidenden Tatsachen erkennen.

Die Form der Einleitung ist uns aus der religiösen Literatur bekannt. So zeigt uns z. B. das aus dem XVII. Kapitel des Hermetischen Corpus erhaltene Bruchstück (Poimandres S. 354), daß ursprünglich geschildert war, wie der Schüler des Hermes, der Prophet Tat, mit anderen Fremden zu dem König Ammon kommt, dessen Aufmerksamkeit erregt und ihn nun in lebhaftem

<sup>1</sup> Das ist jetzt zu der Andeutung, Châlid habe sich später zum Christentum bekehrt, vergrößert, vgl. Mar. 10<sup>r</sup> *hoc autem dicebat rex, quia adhuc cultor idolorum erat*. Der Übersetzer zerstört damit die deutlich zu Tage liegende Tendenz der Schrift. Aber in späterer Zeit glaubten allerdings christliche Kreise im Morgenlande wie Abendlande von jedem Gottesmanne, der intimere Unterhaltungen mit einem muhammedanischen Machthaber gehabt hatte, er habe diesen zu einem geheimen Übertritt zum Christentum bewogen, vgl. z. B. das angeblich von seinem Neffen verfaßte Leben des Theodor von Edessa (Bonwetsch, Neue byzantinische Jahrbücher II (1921) 285 ff.).

<sup>2</sup> Nicht einmal das können wir sagen, ob die Angabe über seine Herkunft richtig oder falsch ist. Wir finden damals noch eine Reihe Abendländer im Orient. Auch der *Christianus* der griechischen Überlieferung wird dahin gehören. Auf lateinischem Gebiet ist dieser Eigenname schon im V. Jahrhundert bezeugt, für das griechische fehlen mir Belege.



Wechselgespräch von der Existenz körperloser Körper (Geisteswesen) überzeugt. Endlich bricht der König ab; er muß sich um die Aufnahme der (anderen) Ankömmlinge kümmern; am folgenden Tage wollen sie weiter „Theologie treiben“. Eine derartige Einkleidung erweitert das Marianus-Buch zur lang sich hinspinnenden Erzählung<sup>1</sup>. Noch handgreiflicher ist der gleiche Vorgang in anderen arabischen alchemistischen Schriften, von denen ich drei, oder eigentlich vier schon in dem Aufsatz 'Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur' (Festschrift Fr. C. Andreas, Leipz. 1916 S. 33 ff.) behandelt habe. Die eine, die 'Krone' des Ostanes<sup>2</sup>, berichtet in langer, phantastisch bunter Erzählung, wie dem Verfasser eines Nachts im Traum 'ein Wesen' erscheint<sup>3</sup> und ihn bis zu den Pforten des Himmels emporführt; sie hütet ein Ungetüm mit Elefantenkopf, Schlangenschwanz und Geierflügeln<sup>4</sup>; auf Geheiß seines Führers spricht Ostanes über ihm den Geheimnamen Gottes aus und erhält darauf die Schlüssel zu den Pforten und findet hinter der letzten eine in allen Farben strahlende Metallplatte mit sieben Inschriften in sieben verschiedenen Sprachen<sup>5</sup>. Eine Stimme weist ihn dann heraus, da

<sup>1</sup> Daß die Einleitung daher in dem lateinischen Text des Paris. lat. 6514 fortgelassen ist, begreift man leicht; sie hatte für abendländische Leser kein Interesse und könnte von einem solchen gar nicht zugesetzt sein.

<sup>2</sup> Berthelot, *La chimie au moyen âge* III 119 ff.

<sup>3</sup> Vgl. in der astrologischen, d. h. priesterlichen Literatur Nechepso fr. 1 Rieß.

<sup>4</sup> Verwandt ist die Vorstellung des Bösen im Iranischen (d. h. Mandäischen und Manichäischen), aber das Bild ist indisch umgefärbt (vgl. Festschrift für Fr. C. Andreas S. 85). Das weist auf relativ frühen Einfluß Indiens, der in der Mystik ja kaum bestreitbar ist.

<sup>5</sup> Drei Texte, ein ägyptischer, ein persischer, ein indischer werden angeführt; die vier anderen sind verloschen. Der persische erklärt die Benutzung persischer Geheimlehren in Ägypten durch einen Briefwechsel zwischen ägyptischen und persischen Priestern, wie er in der syrisch erhaltenen Schrift des angeblichen Pibechios (Berthelot, *La chimie au moyen âge* II 309) ähnlich vorliegt. Der indische Text fingiert einen ähnlichen Austausch zwischen Ägypten(?) und Indien und setzt ebenfalls eine gewisse Kenntnis indischer Vorstellungen voraus (das Wundermittel ist der Harn des weißen Elefanten). Die eigentliche Lehre gibt nur der ägyptische Text: die Urelemente sind Feuer und Wasser; ihre Verbindung hat alle Körper, hat Bäume und Steine hervorgebracht. Ähnlich heißt es im mandäischen Johannesbuch S. 55 ff. Lidzb.: „Aus Feuer und Wasser wurde der eine Himmel ausgespannt. Aus Feuer und Wasser haben sie die Erde auf dem Ambos gedichtet. Aus Feuer und Wasser

die Pforten sich wieder schließen werden. Sein Führer schließt sich ihm draußen wieder an, belehrt ihn nochmals und versichert, daß er nun alle Gnosis habe. Da erhebt sich brüllend das dreigestaltige Ungetüm, und der Führer mahnt, Ostanes solle diesem sein irdisches Leben geben. Er wird zum Pneuma<sup>1</sup>.

Mit dieser Schrift berührt sich nun eng ein orientalisches Märchen, das in den Erzählungen der Vierzig Wesire erhalten ist und mir durch ein Kinderbuch bekannt war; bei dem Suchen nach dem ursprünglichen Text haben mich Prof. E. Littmann und G. Jacob gütig unterstützt. Da der Philologe hier einmal den Orientalisten ein wenig von seiner Dankesschuld abtragen

sind Früchte, Trauben und Bäume entstanden. Aus Feuer und Wasser wurde der körperliche Adam gebildet.“ Wir treffen diese Lehre später bei den lauterem Brüdern von Basra wieder (F. Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Tier*, ein arabisches Märchen, Berlin 1858, S. 98 ff.), begegnen ihr in dem Zauberpapyrus, den Dieterich im Abraxas herausgegeben hat, und in dem Hermetischen Poimandres (vgl. Die Göttin Psyche, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1917 Abh. 10 S. 32), finden sie als ägyptische Lehre bei Hippolyt, *Elench.* IV 43, 8 p. 66, 6 Wendl. und als iranische ebenda I 2, 12 p. 7, 2 Wendl. (zur Schreibung vgl. Die Göttin Psyche S. 34), endlich als Lehre des Ostanes in der Schrift des angeblichen Marianus p. 15 v: „*Arsicanus* (v. l. *Arsitanus*) *quoque philosophus ait: quatuor autem elementa, id est calor frigus humiditas et siccitas ex uno fonte procedunt et eorum quaedam alia ex aliis iisdem conficiuntur, ex his vero quatuor quaedam sunt quasi radices et quaedam quasi ex his radicibus composita. Quae vero sunt radices, sunt aqua et ignis, quae vero ex his composita, terra et aer.*“ Die Stelle könnte genügen, Lucilius fr. 784 ff. zu erklären, die Marx, weil er ἀρχαί nicht verstanden hat, falsch erklärt: die vier στοιχεία werden erwähnt; zwei sind zugleich ἀρχαί (πῦρ und ὕδωρ, Hippon, Diels Vorsokr. A. 3 u. 5, vgl. Archelaos A. 8) zwei, γῆ und πνεῦμα, *elementa posteriora* (d. h. *composita*, Plutarch *De plac. philos.* I 2). Wenn Fran Hammer-Jensen (aaO. 17 ff.) bei Lactanz *Inst.* II 9 und 12 die ganz singuläre Lehre einer judenchristlich-gnostischen Sekte erkennen und dieser Sekte die Erfindung der Alchemie zuschreiben will, so übersieht sie, wie verschiedene Bestandteile bei Lactanz gemischt sind, persischer Dualismus (Gott und Teufel, θεός und ἀντίθεος!), Elementenlehre aus Hermes Trismegistos, ein lateinischer Autor, der die Lucilius-Stelle benutzt (vgl. dafür Festus Pauli p. 2, 15 Müller, vielleicht aus Varro, vgl. *De l. l.* V 61 und die dort von Goetz und Schoell angeführte Fülle von Parallelstellen), endlich eine Seelenlehre. Gerade die Fülle der Zeugnisse und die immer wiederkehrende Vermischung eines griechischen (freilich auch allgemein-orientalischen) und des iranischen Dualismus (dort zwei physische, hier zwei metaphysische, bzw. ethische ἀρχαί) machen uns bei der Erklärung dieser Lehre Not; sie ist zu allgemein verbreitet; für die Geschichte der Alchemie folgt aus ihr gar nichts.

<sup>1</sup> Über diesen Sinn des Schlusses vgl. Festschrift S. 35.

kann, gehe ich auf seine Wanderungen und Wandelungen ein, soweit ich als Laie das kann.

Das türkische Volksbuch von den Vierzig Wesiren liegt uns in zwei grundverschiedenen Fassungen vor, deren erste durch eine große Anzahl älterer Drucke und Handschriften vertreten ist. Zu den von Behrnauer und von Gibb (*The history of the forty vezirs* London 1886) aufgezählten kommt, wie mich Prof. Jacob belehrt, noch ein Stambuler Druck aus dem orientalischen Seminar in Kiel hinzu, der ganz mit Behrnauers Handschrift übereinstimmt. Der stattlichen Reihe steht nur eine von Pétis de la Croix dereinst gemachte, unter dem Namen Gallands später im *Cabinet des Fées* XVI (Genf 1786) noch einmal veröffentlichte Übersetzung<sup>1</sup> gegenüber, aus der zuerst Gauttier große Stücke in seine Übersetzung von Tausendundeine Nacht aufgenommen hatte<sup>2</sup>. Aus Gauttier übernahm sie Habicht (I, Nacht 14—19, Breslau 1825), indem er Gallands Text Wort für Wort ins Deutsche übertrug; an ihn schloß sich A. König (Berlin 1845) und etwas selbständiger Weil (Stuttgart 1837), der freilich in der dritten Auflage diese Stücke wieder beseitigte. In die deutschen Kinderbücher war ein Teil schon vorher aus König und Weils älteren Ausgaben übergegangen, und sie erhalten sich dort weiter, aber noch 1886 konnte Gibb (p. 411) die außerordentlich starken Abweichungen vermutungsweise der Phantasie der älteren Orientalisten zuschreiben, und eine Entscheidung ist meines Wissens bisher nicht erfolgt. Ich hoffe sie hier geben und De la Croix, bzw. Galland, dessen Text ich zugrunde lege, rechtfertigen zu können. Es handelt sich um die Erzählung von dem Brahmanen Padmanaba (Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes etc.* VIII 118). Die beiden Fassungen unterscheiden sich hier in grundlegenden Zügen. In der ersten vielbezeugten erzählt nicht der Wesir, um die Stiefmutter des Königssohnes zu verdächtigen, sondern diese, um vor der Undankbarkeit und Tücke der Jünglinge zu warnen, der Zauberer

<sup>1</sup> Für das unklare Verhältnis beider Gelehrten bezeichnend sind die Mitteilungen. die Zotenberg, *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale* XXVIII (1887) 193 aus Gallands Journal macht. Ob auch hier der böse „Verleger“ schuld ist?

<sup>2</sup> Er begründete das damit, daß Stücke aus ihnen auch in arabischen Handschriften von Tausendundeine Nacht vorkämen, vgl. seine mir nur bei Habicht (Breslau 1825, Bd. I p. XXII u. XXIV) zugängliche Vorrede.



ist nicht der fromme Inder, sondern der geile Marokkaner oder Maure — er spielt ja in den arabischen Märchen meist die Rolle des bösen Zauberers —, der Mordplan gegen ihn geht nicht von der Stiefmutter, sondern von dem Jüngling aus und kann zur Ausführung gar nicht kommen, da der Zauberer ihn belauscht und entflieht. Das Märchen bleibt ohne Schluß; die Hindeutungen auf die Alchemie sind fast ganz getilgt; kein Leser würde wohl auf den Gedanken kommen, es mit der „Krone“ des Ostanes in einen Zusammenhang zu bringen. Ist ein solcher für Gallands Fassung handgreiflich, so ist ihre Echtheit erwiesen, die Vulgatafassung eine arge Verballhornung. Unsicher bleibt, solange der orientalische Text fehlt<sup>1</sup>, ob dieser schon den Alchemistenvers in anderer Sprache als den Text bot, mit anderen Worten, ob die beiden französischen Gelehrten etwa einen arabischen Text mit türkischer Einlage ganz oder nebenbei benutzten. Die Form der Erzählung reicht, wie Prof. E. Littmann mich gütig belehrt, jedenfalls bis in die Mogul-Zeit Indiens zurück, die einzige Zeit, in der Indisch und Türkisch sich näher begegneten.

Der Inhalt des Märchens ist kurz folgender. Der berühmte Brahmane Padmanaba<sup>2</sup> findet zu Damaskus den jungen Sohn eines Schankwirts, Hassan, gewinnt ihn lieb und will ihn seine Kunst lehren. Er führt ihn außerhalb der Stadt zu einem mit Wasser gefüllten Brunnen; ein Zettel mit einem indischen Zauberspruch des Brahmanen läßt das Wasser verschwinden; sie steigen eine Treppe hinab und stehen vor einer kupfernen Tür; auf einen Zauberspruch öffnet sie sich; ein ungeheurer Mohr, der hinter ihr Wache hält, stürzt durch ein Gebet und den Hauch Padmanabas bezwungen machtlos zu Boden. Sie kommen zu einem kristallinen Dom, dessen Pforte zwei flammenspeiende Drachen hüten. Auch diese werden durch den Zauber bezwungen, und sie gelangen in ihm vor einen zweiten, ganz aus Rubinen und Karfunkel bestehenden Dom, an dessen Ein-

<sup>1</sup> Die türkische Ausgabe Belletêtes (Paris 1812), die erst nach seinem Tode erschien, ist mir nur durch gütige Mitteilungen Dr. Th. Menzels in Kiel bekannt. Auch sie gibt, wie Pétis de la Croix (Galland), nur einen Auszug, in dem leider die Geschichte von Padmanaba fehlt. Die zwei bei Pétis türkisch angeführten Zeilen würden in ihrem Sprachcharakter zu dem Text von Belletête passen; aber dessen Anordnung weicht von der Pétis' so weit ab, daß eine Benutzung der gleichen Handschrift doch wieder unwahrscheinlich wird.

<sup>2</sup> Er erscheint in Gallands Übersetzung durchaus als der fromme „Philosoph“.



gang sechs diamantene Frauenbilder stehen. Durch einen wunderbar geschmückten Saal gelangen sie dann in ein letztes Zimmer, in dessen vier Ecken in der einen Gold, in der anderen Rubinen, in der dritten ein Silberkrug mit Wasser, in der vierten ein Häuflein schwarzer Erde liegen. In der Mitte liegt in kostbarem Sarge die einbalsamierte Leiche eines Königs; eine hieroglyphische Inschrift auf goldener Tafel enthält eine Mahnrede an den Beschauer<sup>1</sup>. Es ist, wie Hassan auf Befragen erfährt, einer der alten Könige Ägyptens, der Erbauer dieses unterirdischen Gewölbes. Er war im Besitz des Steines der Weisen, und alle Reichtümer, die Hassan bestaunt, sind aus dem Haufen schwarzer Erde hervorgegangen, der in dem Winkel liegt. Hassan zweifelt. Der Brahmane antwortet: Um es dir zu beweisen, will ich dir zwei türkische Verse vorsagen, die das ganze Geheimnis des Steines der Weisen umfassen. Sie lauten also: „Vermähle die Braut des Abendlandes dem Prinzen von China; ein Kind soll erstehen aus ihnen, der Sultan der schönen Angesichter“<sup>2</sup>. Ich will dir den geheimnisvollen Sinn dieses Spruches erklären. Laß durch Feuchtigkeit die trockene adamische Erde, welche aus dem Morgenlande kommt, auflösen; aus dieser Durchdringung erzeugt sich der philosophische Mercurius, welcher allmächtig ist in der Natur und die Sonne und den Mond, das heißt das Gold und das Silber, zu erzeugen vermag, und wenn er den Thron besteigt, so verwandelt er Kiesel in Diamanten und andere Edelgesteine. Das silberne Gefäß, welches in einem Winkel liegt, enthielt das Wasser, das heißt die Feuchtigkeit, mit welcher man die trockene Erde befeuchtet hat, um sie in den Zustand zu versetzen, in welchem sie hier liegt. Nimmst du von diesem Haufen nur eine Hand voll, so kannst du, wenn du willst, alles Metall in ganz Ägypten in Silber oder in Gold verwandeln und alle Bausteine in Diamanten und Rubinen“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ganz ähnliche Mahnreden auf Tafeln bietet in beständiger Wiederholung des gleichen Motivs z. B. das Märchen von der Messingstadt, Tausend-undeine Nacht übersetzt von Greve VII 217. 233. 249. Es ist klar, daß dieser Text nachträglich eingesetzt ist. Ursprünglich enthielt wie in der Lehrschrift die Tafel in ägyptischer Sprache die Belehrung. Ihre spätere Einführung macht einen erzwungenen Eindruck.

<sup>2</sup> Übersetzung von E. Littmann. Die türkischen Worte hatte Galland angeführt. Gallands Übersetzung des folgenden scheint etwas modernisiert.

<sup>3</sup> Eine weitere Kraft dieser Erde ist, alle Krankheiten zu heilen und Macht über die Luftgeister und Genien zu geben. Beachtenswert ist auch

Hassan hat damit alle Gnosis, wie sie auch Ostanes durch seinen Führer erhalten hat. Nachdem Hassan reichlich von den Rubinen und dem Golde genommen hat, kehren beide unbeschädigt zurück. Die mitgebrachten Schätze reizen die Habgier der Stiefmutter Hassans; sie faßt mit ihrem Gatten den Plan, Hassan solle sich von Padmanaba die Zauberformeln lehren lassen und zunächst mit ihnen noch einmal hinabsteigen und mehr holen; dann wollen sie Padmanaba ermorden, um in den Alleinbesitz der Schätze zu gelangen. Hassan fügt sich nach einigem Widerstreben, schmeichelt dem Brahmanen eine Abschrift des Zaubers ab, führt die Eltern in die unterirdische Schatzkammer und nimmt, während sie sich mit Gold und Edelsteinen beladen, zwei Hände voll schwarzer Erde mit. Aber als sie bei der Rückkehr aus dem Dom treten, stürzen drei Ungeheuer auf sie los, gegen die Hassan keinen Zauber hat; die Stimme Padmanabas erschallt plötzlich und hält ihnen ihren ruchlosen Plan vor, dann werden sie von den Ungeheuern zerrissen.

Das Märchen hat seine letzte Ausgestaltung bei den muhammedanischen Indern empfangen; nur hier ist die seltsame Vorstellung, daß Damaskus in Ägypten liegt, begreiflich. Sein Ursprung ist dennoch in Ägypten zu suchen. Das zeigt nicht nur die Angabe über den alten, zauberkundigen König des Landes, offenbar Hermes Trismegistos — sie würde an sich dazu nicht genügen, da der Glaube, daß der göttliche König Hermes in einer Pyramide bei Memphis ruhe, und die Kenntnis einzelner hermetischer Schriften bis zu den syrischen Harranitern gedrungen ist <sup>1</sup> —, sondern mehr noch der Hinweis auf die Erde und die Steine in Ägypten. Hier ferner, wo die Plünderung der Gräber seit jeher ein einträgliches Gewerbe gewesen ist und die Königsgräber bis in unsere Tage wunderbare Schätze gespendet haben, sind gerade in jener Zeit die märchenhaften Erzählungen über die in ihnen verborgenen Schätze verbreitet; sie haben den Khalifen al-Ma'mûn tatsächlich zu dem Versuch veranlaßt, die größte der Pyramiden zu öffnen <sup>2</sup>. Die Beschreibung

---

die auf orientalischem Buchstabenzauber beruhende Lehre von den Talismanen, die Padmanaba später vorträgt und von dem Gott Vishnu, dem Herren aller Tempel der Welt, im Traum gehört haben will.

<sup>1</sup> Vgl. Chwolsohn, Die Ssabier I 199. 251. 257. 493. 788 und öfter.

<sup>2</sup> Wüstenfeld, Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Kalifen II

des Grabbaues entspricht genau den Grabbauten vornehmer ägyptischer Privatleute: aus dem über Tag befindlichen und meist schon verfallenen Oberbau führt der Schacht, der Brunnen heißt, bis tief unter die Erde; am Ende öffnet sich seitwärts die Grabkammer<sup>1</sup>. Hierauf weist endlich die Vorstellung, daß man das geheime Wissen aus der Unterwelt, bzw. dem Grabe holt. Die 'Krone' des Ostanes wird von dem Ägypter Pibechios benutzt, und der Lehrschrift des Krates, die wir bis ins erste Jahrhundert n. Chr. verfolgen können, entspricht das ägyptische Märchen von dem Prinzen Neneferkaptah, der aus einem Grabe, bzw. der Unterwelt<sup>2</sup>, das Zauberbuch holen will, als sehr viel älteres Gegenbild<sup>3</sup>. In beiden ist der Schluß, daß bei der Heimkehr der Held selbst sein Leben verliert, in dem letzteren der ursprüngliche Sinn, daß es sich nicht um ein bestimmtes Wissen, sondern ganz allgemein um das Erlangen göttlicher Kraft und Natur handelt, klar, ebenso freilich schon hier persische oder besser iranische Einflüsse. Die religiöse Anschauung, daß die Gnosis in ihrer Vollendung den Begnadeten dem irdischen Leben entrückt, hat schon der Verfasser des Krates-, ja selbst der des Neneferkaptah-Buches nicht mehr verstanden. Beide suchen eine Schuld des Helden. das Krates-Buch findet sie bezeichnender Weise schon

(Abhandl. d. Ges. d. Wissensch. XX Göttingen 1875) S. 43 A. 1, vgl. Tausend-undeine Nacht, Greve VI 116.

<sup>1</sup> Vgl. die Abbildung bei Erman, Ägypten 419.

<sup>2</sup> Wohl entsprechen sich in dieser Literatur Himmelswanderung und Unterweltswanderung beständig, aber erstere ist iranisch, letztere ägyptisch. Der *ἐπτάπυλος κλίμαξ* der Mithrasmysterien (Origenes, *Contra Celsum* VI 22) entsprechen in der alchemistischen Schrift des Zosimos *περὶ ἀρετῆς* (Berthelot, *Alchimistes grecs Texte* p. 115) die sieben Leitern, die hinauf zu den Orten der Pein führen, und ihnen wieder die fünf — ursprünglich sieben — Leitern, die in dem mandäischen Buch Dinanukht (schon der Titel ist persisch: das Unoffenbarte der Religion, das Gegenbild sehen wir im Arda Virâf) durch die verschiedenen Straforte, die für den Ägypter im Erdenschoß liegen müßten, in den innersten Himmel führen. Die literarische Entwicklung von der Mysterienanschauung zur religiösen Lehrschrift, zum Visionsbericht der Geheimliteratur oder zur Zaubervorschrift (der *Ἀπαθαντισμός*, der in der sogenannten Mithrasliturgie benutzt ist, ist ursprünglich eine heilige Schrift, eine Apokalypse in Form der Vorschrift) ist hier besonders klar. Vielleicht findet sich noch als letzte Stufe der Entwicklung auch ein märchenhaftes Gegenbild.

<sup>3</sup> Vgl. über all dies den Aufsatz in der Festschrift Fr. C. Andreas und meine Bemerkungen über Mythos und Märchen in meiner und Prof. Crönerts demnächst erscheinender Ausgabe der griechischen Tefnut-Legende.



in dem Verrat des Geheimnisses, der arabische Märchenerzähler außerdem in dem Mordplan gegen den Lehrer. Der Lehre des Padmanaba entspricht bei dem angeblichen Marianus S. 25<sup>v</sup>: *tota operatio nostra non est aliud nisi extractio aquae a terra et huius aquae super terram remissio, donec ipsa terra putrescat*, und daß gerade die Schwärze der Erde betont wird, würde ebenfalls für Ägypten sprechen, wo das *τέλειον μέλαν* als die schwarze Fruchterde Ägyptens in der Geheimwissenschaft eine große Rolle spielt<sup>1</sup>. Da jede derartige Festlegung und Erklärung eines Märchenmotives einen, wenn auch bescheidenen, Wert für die Analyse anderer Märchen hat, darf ich wohl darauf hinweisen, daß sich aus dem einfachen und durchsichtigen Bericht von Padmanaba und Hassan bestimmte Teile der phantastischeren und verwickelteren Erzählungen von dem Prinzen von Karizme (Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes* VII 74) und Aladdin mit der Zaubерlampe ableiten lassen<sup>2</sup>.

Wichtiger als diese rein literarischen Beobachtungen über den Zusammenhang von Zaubерlehrschrift und Märchen (besonders Kunstmärchen) ist mir der Aufschluß, den wir aus beiden für die religiöse Literatur und den Kult gewinnen. Ich habe

<sup>1</sup> Vgl. Poimandres S. 144 und 139. In ihr vereinigt sich Isis mit Agathosdaimon (Fruchterde und Nilwasser), und dies ist das große Geheimnis der Zeugung. Ihm wird auch bei Marianus S. 25<sup>v</sup> die Golderzeugung verglichen.

<sup>2</sup> Das Märchen von dem Prinzen von Karizme, das ja auch für unsere deutsche Literatur Wichtigkeit hat (Victor Chauvin aaO. VII 74 ff.), entstammt ebenfalls dem Buch von den Vierzig Wesiren (Galland). Der Verfasser entnimmt der Padmanaba-Erzählung den Gedanken von dem Palast im Erdinnern (in dem Berge), in dem ein alter König — hier ein König von China — ruht, nur zieht er andere Folgerungen: wenn dieser König den Stein der Weisen besessen hat und dieser Stein alle Krankheit abwehrt, so kann sein Besitzer nicht gestorben sein. Die Vorstellung einer überlangen Lebensdauer des Weisen herrscht übrigens wirklich in China (De Groot, *Universismus* S. 105). In der Erzählung von Aladdin mit der Zaubерlampe, für die man jüngeren Ursprung längst vermutet hat, stammt der Abstieg des jugendlichen Helden in den Zaubерpalast und die List des bösen Mauren offenbar aus der jüngeren Fassung der Padmanaba-Erzählung (Behrnauer) oder einer zu ihr überleitenden Mittelstufe; die Fortsetzung ist dann frei. Natürlich finden wir auch an anderen Stellen der arabischen Märchenliteratur vereinzelte Motive, die in den orientalischen Alchemisten-Schriften Gegenbilder haben, so in der Erzählung von Abu Mohammed Alkeslan dem Trägen den stadthütenden Adler auf der Säule (Sinnbild des Jahrs, d. h. des stadtschirmenden Gottes Aion, vgl. Berthelot, *Alch. grecs Texte* p. 121 u. 128, *La chimie au moyen âge* II 313), doch sind die Zusammenhänge hier weniger klar.



in dem erwähnten Artikel der Nachrichten (1919 S. 28 ff.) in den Gedichten des byzantinischen Philosophen Heliodor alchemistische Widerspiegelungen zweier syrischen religiösen Traditionen nachgewiesen. In dem vierten (Archelaos) war eine Schilderung der Wiederbelebung (bzw. Vergottung) des Toten benutzt; die alchemistische Vorlage, die aus dem Syrischen übersetzte Schrift der sogenannten Kleopatra, ist uns erhalten; die religiöse Anschauung ließ sich im iranischen Totenkult und Glauben nachweisen. In dem dritten Gedicht (Hierotheos) glaubte ich durch die alchemistische Vorschrift hindurch die Schilderung eines religiösen *ἱερός γάμος* zu erkennen. Unter einer bestimmten Konstellation sollten die Gottheit des Westens und die Gottheit des Ostens miteinander vermählt werden, um in ihrer Vereinigung ein göttliches Kind zu erzeugen. Die eine war als die Gottheit des Römerreiches, die andere als die Gottheit des Perserreiches, die eine als Sonne, die andere als Mond gedeutet. Eine ältere alchemistische Quelle ließ sich nicht nachweisen, eine lehrhafte Darstellung der religiösen Anschauung ebenfalls nicht. Nur das Fest, in welchem Elagabal den Juppiter Caelestis, den Sonnengott von Emesa, mit der karthagischen (Juno) Caelestis, der Mondgöttin (Herodian V 6, 5), vermählte, und die Nachahmung, in der er selbst als Oberpriester des orientalischen Sonnengottes mit der Vestalin als Oberpriesterin der römischen Mondgöttin das Beilager feierte, um göttergleiche Kinder zu erzeugen (Dio LXXIX 9, 3), ließ sich so am besten erklären. Bedenklich war, daß das Gedicht des Heliodor (bzw. Hierotheos) sich von dem Kult Elagabals darin unterscheidet, daß nach ersterem der Bräutigam aus dem Westen (Rom), die Braut aus dem Osten (Persien) stammen sollte, während bei Elagabal der Bräutigam aus dem Osten, die Braut aus dem Westen stammt. Die Entscheidung bringt jetzt das Märchen mit der Lehre „vermähle die Braut des Abendlandes mit dem Prinzen von China; ein Kind soll erstehen aus ihnen, der Sultan der schönen Angesichter“<sup>1</sup>. Das ist die Lehre, die Elagabal vorfand, und zwar zweifellos in einer religiösen, nicht in einer alchemistischen Schrift vorfand, es ist also die priesterliche Lehre von

<sup>1</sup> Darauf, daß Chosroes, der typische Name für den Perserkönig, auch der mit dem schönen Angesicht heißt, macht Prof. E. Littmann mich aufmerksam.

Emesa<sup>1</sup>. Der Anbruch eines neuen glücklicheren Zeitalters mochte nach ihr mit der Erzeugung dieses Kindes verknüpft sein<sup>2</sup>. Die an sich schon so mannigfaltige Geschichte des Märchens erweitert sich nun nach vorn: eine syrische religiöse Tradition, wahrscheinlich eine Apokalypse, ist zur Einkleidung einer alchemistischen Lehrschrift benutzt worden; diese Lehrschrift geht nach Ägypten über, wird hier ins Griechische übersetzt und beeinflußt später in Byzanz oder dessen Umgegend den Dichter Heliodor; in Ägypten selbst wird sie ins Arabische übertragen, geht dann in das Märchen über und wandert endlich als Märchen in beständiger Umgestaltung durch die islamische Welt. Daß der byzantinische Dichter diese Vorlage benutzt, zeigt wohl zur Genüge seine Beschreibung des göttlichen Kindes v. 154 ff.: *Καὶ τὸ κάλλος ἄλλως φαίνεται Ἀνθῶν βαφαῖς ἐκσιλιπνον, ἐκπέμπει φάος Κοσμοῦμενον πρόσωπον ὥρας κάλλεσιν, Ξανθὸν μὲν, ἀλλὰ πῦρ ἐϋχρουν φέρει, Καλύπτεται δὲ ταῖς βαφῶν ποικιλίαις Ἀνθεὶ πάσας χρᾶς τε τὰς χλοηφόρους*. Da das Gold für die orientalischen Alchemisten das *Μιθριακὸν μυστήριον* ist, Mithras den dritten und letzten Gesandten bedeutet und in jeder ὥρα (Stunde und Jahreszeit) die Erscheinung wechselt, könnte man vermuten, daß dieser Gott ursprünglich gemeint war. Aber da Welterschöpfung und Welterneuerung in der Regel einander entsprechen, könnte man auch an die syrische, ja vielleicht ursemitische Göttertriade Baal, Baalath und Sohn denken<sup>3</sup>; möglich auch, daß beide Vorstellungen in Emesa damals schon ineinander geflossen waren. Sicher ist jedenfalls, daß in den Versen Heliodors „der Sultan der schönen Angesichter“ beschrieben wird. Selbst die Gleichsetzung der Eltern mit Sonne und Mond findet ein

<sup>1</sup> Warum der byzantinische Dichter oder seine Vorlage abwich, wird kaum zu ermitteln sein. Sollte das Römerreich, indem es den Bräutigam stellte, die Herrschaft behalten?

<sup>2</sup> Man könnte sich versucht fühlen, eine Spur dieser Lehre noch in einer jungen äthiopischen Apokalypse wieder zu finden, die Prof. E. Littmann im *American Journal of Semitic Languages and Literatures* XIX (1902) 93 herausgegeben hat. Aber die Prophezeiung (I 29) *And the king of Ethiopia shall wed the daughter of the king of Greeks, which are the Franks* läßt sich wohl auch ohne solche Vorlage erklären.

<sup>3</sup> Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1914 S. 142 u. 289, vgl. jetzt Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, ein Buch, das freilich wohl mit einer gewissen Zurückhaltung zu benutzen ist.

weiteres Zeugnis bei Marianus 32<sup>v</sup>, wenn von den Alchemisten gesagt wird: *ad eius (magisterii) effectum non pervenient, usque dum sol et luna in unum corpus redigantur, quod ante dei praeceptum evenire non potest.*

Ich zweifle nicht, daß diese Vereinigung von Sonne und Mond für den Übersetzer, ja vielleicht schon für den Verfasser der Schrift nur noch ein Ausdruck für das Unmögliche und Wunderbare gewesen ist; aber ursprünglich hatte sie offenbar anderen Sinn. Nun glaube ich mich zwar zu erinnern, auch in einem Märchen einmal von einer Hochzeit der Sonne und des Mondes gelesen zu haben, aber ich würde mich dadurch nie bestimmen lassen, von einem „Märchenmotiv“ zu reden und die Priesterlehre von Emesa oder gar die Göttertriade Baal, Baalath und Kind aus dem Märchen herzuleiten — so wenig wie ich aus Märchen den Gedanken an einen Messias glaube herleiten zu können. Zauber, Mythos und Märchen müssen sich ihrem Wesen nach auf den verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung berühren, aber soweit sich diese Berührung nicht ganz von selbst aus dem Begriff des Wunderbaren ergibt, wird das Märchen in der Regel der empfangende Teil sein, und selbst wenn es wirklich einmal einen Mythos ausgestaltend ergänzt, darf es darum noch nicht als Schöpfer der in ihm sich ausdrückenden Idee gelten. Das spätere Kunstmärchen gar — und hierzu gehört ja offenbar die Erzählung von Padmanaba und seinem Schüler schon in ihrem ägyptischen Vorbild — scheidet man aus religiösen Untersuchungen am besten ganz aus; es entnimmt seinen Stoff unbedenklich überallher, selbst aus an sich fernliegenden Lehrschriften. In der Regel setzt es dabei voraus, daß Erzähler und Hörer dem Ubernaturlichen so frei gegenüberstehen wie der homerische Sänger der Götterwelt, die er schildert, oder wie die Erzähler der Märchen von Tausendundeiner Nacht dem Zauberwesen. Ganz hiervon zu trennen ist die reichere Ausgestaltung der erzählenden Einleitungen in den arabischen Schriften; sie nimmt, besonders in den Visionen — also dem Teil, der religiöser Literatur aus einer zurückgedrängten Religion entnommen ist — Märchenstil an, ohne doch zum Märchen zu werden; man vergleiche etwa die im Poimandres S. 9 analysierten Visionen des Zosimos mit denen des Krates-Buches. Aber das ist nur eine Konzession an den Geschmack der Kreise, an welche diese Literatur im Morgenlande sich wendet; für das Abendland bleibt

sie bedeutungslos. Wohl aber wirken auf es jene durch den Neuplatonismus den Arabern vermittelten pseudophilosophischen Sätze und lassen die von diesen nach dem Westen herüberdringende Literatur mit einem gewissen Recht als derjenigen gleichartig erscheinen, die daneben unmittelbar aus dem Byzantinerreich herüberkommt.

So eröffnen die an sich völlig wertlose Lehrschrift des sogenannten Marianus und das recht uninteressante Märchen von Padmanaba, zwei, wie man jetzt liebenswürdig sagt, „aus den Müllkästen“ hervorgesuchte Stücke, einen Ausblick in weite kulturgeschichtliche, literaturgeschichtliche und selbst religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Möchten sie weiter verfolgt werden!

## Nachtrag

Darauf, daß semitische Sprachen für *φύσις* im Sinne des Pseudodemokrit nicht einmal ein Wort gehabt haben würden, macht Prof. E. Littmann mich aufmerksam. Derselbe verweist für die vermeintliche Herkunftsbezeichnung des Marianus darauf, daß *rūmī* noch jetzt in Nordwest-Afrika allgemein den Christen bedeutet. Das stammt hier aus alter Zeit. Dozy im *Supplém. aux Diction. Arabes* I 573 bemerkt, daß die spanischen Araber den kriegsgefangenen jungen Christinnen, die zum Islam übertraten, den Beinamen *rūmīja* gaben, und zwar zu ihren westländischen Namen. Der Gebrauch wird im Osten entstanden sein, wo *rūmī* den Angehörigen des Byzantinerreiches, aber natürlich auch den Christen bezeichnet. Auch der Buchtitel beweist demnach die Übersetzung aus dem Arabischen. Um so weniger kann die Bezeichnung *Χριστιανοῦ* bei den Exzerpten aus einem späten griechischen Werk die Religion des Verfassers bezeichnen; bei den Byzantinern sind damals alle Alchemisten längst Christen, bei den Arabern wäre eine andere Form zu erwarten. Es ist wirklich Eigenname. — Endlich teilt mir derselbe Freund eine kulturgeschichtlich interessante Beobachtung über das Fortleben



des Wortes Philosoph in orientalischen Sprachen mit. Im Neupersischen bezeichnet *failasūf* laut Wörterbuch den Philosophen, den weisen, einsichtigen oder beredten Mann, aber auch Erfinder, Betrüger und Schwindler jeder Art. Ebenso im Hindustani-Wörterbuch, nur daß der Begriff des Lügners noch mehr hervortritt. Für die Sachbezeichnung *failsūfi* werden als Bedeutungen angegeben 1) *Sophistry*. 2) *Hypocrisy*. 3) *Trickery, deception, cheating*. In der Gegenwart wird die Personenbezeichnung besonders für den wandernden Quacksalber gebraucht. Das Bild, das wir uns nach der Kunst im Turfan und in Nordindien von den wandernden erwerbslustigen Griechen machen, erweitert sich hierdurch; es entspricht auffällig der Schilderung des *Graeculus esuriens* bei Juvenal (Sat. III 75 ff.). Sehr wichtig scheint mir, daß danach zu diesen Industrierittern wirklich auch „Philosophen“ gehört haben. Die Angaben über Nigidius, die Selbstschilderungen des Apuleius und die Phantasien des Damis, bzw. Philostratos gewinnen von hier aus Leben, und wenn ich an die sprachlich gesicherten Einflüsse namenloser Pythagoreer auf die Bildung des Mönchtums denke — ich verweise auf mein Buch „*Historia monachorum und Historia Lausiaca*“ Göttingen 1916 —, scheinen mir jene unbekannten und unbedeutenden Schwindler kulturgeschichtlich wichtiger als mancher Compiler eines philosophischen Lehrbuches.



3 2400 00300 4706

## DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

Mauskripte und Anfragen sind zu richten an: { Prof. Dr. L. Malten, Breslau XVIII, Eichendorffstr. 18  
Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Neckarhalde 70.

	Gr.-Zahl
<b>H. Hepding:</b> Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03 . . . . .	(I) 5.—
<b>H. Greßmann:</b> Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. '03 . . . . .	(II 1) —.75
<b>L. Ruhl:</b> De mortuorum iudicio. '03 . . . . .	(II 2) 1.80
<b>L. Fahz:</b> De poetarum Romanorum doctrina magica. '04 . . . . .	(II 3) 1.60
<b>G. Blecher:</b> De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05 . . . . .	(II 4) 2.40
<b>C. Thulin:</b> Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza. '06 . . . . .	(III 1) 2.40
<b>W. Gundel:</b> De stellarum appellatione et religione Romana. '07 . . . . .	(III 2) 3.60
<b>F. Pradel:</b> Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte d. M.-A. '07 . . . . .	(III 3) 4.—
<b>H. Schmidt:</b> Veteres philosophi quomodo indicaverint de precibus. '07 . . . . .	(IV 1) 1.60
<b>A. Abt:</b> Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei. '08 . . . . .	(IV 2) 7.50
<b>Ph. Ehrmann:</b> De iuris sacri interpretibus Atticis. '08 . . . . .	(IV 3) 1.50
<b>F. Pfister:</b> Der Reliquienkult im Altertum. '09/12 . . . . .	(V 1/2) 21.—
<b>E. Fehrle:</b> Die kultische Keuschheit im Altertum. '10 . . . . .	(VI) 8.50
<b>W. Schmidt:</b> Geburtstag im Altertum. '08 . . . . .	(VII 1) 4.80
<b>G. Appel:</b> De Romanorum precationibus. '09 . . . . .	(VII 2) 6.20
<b>J. Tamborino:</b> De antiquorum daemonismo. '09 . . . . .	(VII 3) 3.—
<b>O. Weinreich:</b> Antike Heilungswunder. '09 (VIII 1). Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitung.	
<b>E. Schmidt:</b> Kultübertragungen. '10 . . . . .	(VIII 2) 4.—
<b>E. Müller:</b> De Graecorum deorum partibus tragicis. '10 . . . . .	(VIII 3) 4.60
<b>Th. Wächter:</b> Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10 . . . . .	(IX 1) 4.50
<b>K. Kircher:</b> Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10 . . . . .	(IX 2) 3.50
<b>J. Heckenbach:</b> De nuditate sacra sacrisque vinctulis. '11 . . . . .	(IX 3) 3.40
<b>A. Bonhöffer:</b> Epiktet und das Neue Testament. '11 . . . . .	(X) 15.—
<b>O. Berthold:</b> Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griech., mit e. Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei andern Völkern. '11 . . . . .	(XI 1) 2.30
<b>J. Pley:</b> De lanae in antiquorum ritibus usu. '11 . . . . .	(XI 2) 3.20
<b>R. Perdelwitz:</b> Die Mysterienreligion u. d. Problem d. I. Petrusbriefes. '11 . . . . .	(XI 3) 3.60
<b>J. v. Negelein:</b> Der Traumschlüssel des Jagaddeva. '12 . . . . .	(XI 4) 16.—
<b>R. Staehlin:</b> Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12 . . . . .	(XI 1) 6.40
<b>I. Scheffelowitz:</b> D. Schlingen- u. Netzmotiv i. Glaub. u. Brauch d. Völker. '12 . . . . .	(XII 2) 2.40
<b>F. Kutsch:</b> Attische Heilgötter und Heilheroen. '13 . . . . .	(XII 3) 4.20
<b>C. Clemen:</b> D. Einfluß d. Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum. '13 . . . . .	(XIII 1) vergg.
<b>E. Küster:</b> Die Schlange in der griech. Kunst und Religion. '13 . . . . .	(XIII 2) 6.50
<b>K. Latte:</b> De saltationibus Graecorum capita quinque. '13 . . . . .	(XIII 3) 3.50
<b>K. Linck:</b> De antiquiss. veterum quae ad Ies. Naz. spectant testimoniis. '13 . . . . .	(XIV 1) 4.—
<b>J. Köchling:</b> De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13. . . . .	(XIV 2) 3.—
<b>I. Scheffelowitz:</b> Das stellvertretende Huhnopfer. '14 . . . . .	(XIV 3) 2.40
<b>G. Lej. Dirichlet:</b> De veterum macarismis. '14 . . . . .	(XIV 4) 2.20
<b>M. Jastrow jr.:</b> Babyl.-Assyr. birth-omens and their cult. significance. '14 . . . . .	(XIV 5) 2.60
<b>A. Tresp:</b> Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14 . . . . .	(XV 1) 9.20
<b>K. Wyß:</b> Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14 . . . . .	(XV 2) 2.20
<b>F. Schwenn:</b> Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15 . . . . .	(XV 3) 6.50
<b>O. Weinreich:</b> Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Gesch. d. Zahlen. '16 . . . . .	(XVI 1) 6.—
<b>O. Casel:</b> De philosophorum Graecorum silentio mystico. '19 . . . . .	(XVI 2) 6.—
<b>C. Clemen:</b> Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion. '20 . . . . .	(XVII 1) 7.50
<b>J. Schmitt:</b> Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21 . . . . .	(XVII 2) 3.—
<b>H. Vordemfelde:</b> Die altgerm. Religion in den deutschen Volksrechten (XVIII) i. Druck	
<b>E. Williger:</b> Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenistischen Religionen. '22 . . . . .	(XIX 1) 2.50

Die genannte Grundzahl ist mit der jeweils gültigen Teuerungszahl zu vervielfältigen.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

19.3

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN  
BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON  
LUDOLF MALTEN-BRESLAU UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

---

XIX. BAND 3. HEFT

---

# ZEUS PANAMAROS

VON

HANS OPPERMAN



OC  
R279  
v. 19:3

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN  
1924

*Das Titelblatt für Band XIX ist hier beigelegt.*



# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

Manuskripte und Anfragen sind zu richten an: **Prof. Dr. L. Malten, Breslau XVIII, Eichendorffstr. 18** und **Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Neckarhalde 70.**

	Goldmark
<b>H. Hepding:</b> Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03 . . . . .	(I) 6.—
<b>H. Großmann:</b> Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. '03 . . . . .	(II 1) —,75
<b>L. Ruhl:</b> De mortuorum iudicio. '03 . . . . .	(II 2) 1.80
<b>L. Fahz:</b> De poetarum Romanorum doctrina magica. '04 . . . . .	(II 3) 1.60
<b>G. Blecher:</b> De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05 . . . . .	(II 4) 2.40
<b>C. Thulin:</b> Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza. '06 . . . . .	(III 1) 2.40
<b>W. Gundel:</b> De stellarum appellatione et religione Romana. '07 . . . . .	(III 2) 3.60
<b>F. Pradel:</b> Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte d. M.-A. '07 . . . . .	(III 3) 4.—
<b>H. Schmidt:</b> Veteres philosophi quomodo indicaverint de precibus. '07 . . . . .	(IV 1) 1.60
<b>A. Abt:</b> Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei. '08 . . . . .	(IV 2) 7.50
<b>Ph. Ehrmann:</b> De iuris sacri interpretibus Atticis. '08 . . . . .	(IV 3) 1.50
<b>F. Pfister:</b> Der Reliquienkult im Altertum. '09/12 . . . . .	(V 1/2) 24.—
<b>E. Fehrle:</b> Die kultische Keuschheit im Altertum. '10 . . . . .	(VI) 12.—
<b>W. Schmidt:</b> Geburtstag im Altertum. '08 . . . . .	(VII 1) 4.80
<b>G. Appel:</b> De Romanorum precationibus. '09 . . . . .	(VII 2) 6.20
<b>J. Tambornino:</b> De antiquorum daemonismo. '09 . . . . .	(VII 3) 3.—
<b>O. Weinreich:</b> Antike Heilungswunder. '09 (VIII 1). Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitung.	
<b>E. Schmidt:</b> Kultübertragungen. '10 . . . . .	(VIII 2) 4.—
<b>E. Müller:</b> De Graecorum deorum partibus tragicis. '10 . . . . .	(VIII 3) 4.60
<b>Th. Wächter:</b> Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10 . . . . .	(IX 1) 4.50
<b>K. Kircher:</b> Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10 . . . . .	(IX 2) 3.50
<b>J. Heckenbach:</b> De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11 . . . . .	(IX 3) 3.40
<b>A. Bonhöffer:</b> Epiktet und das Neue Testament. '11 . . . . .	(X) 25.—
<b>O. Berthold:</b> Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griech., mite. Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei andern Völkern. '11 . . . . .	(XI 1) 2.30
<b>J. Pley:</b> De lanae in antiquorum ritibus usu. '11 . . . . .	(XI 2) 3.20
<b>R. Perdelwitz:</b> Die Mysterienreligion u. d. Problem d. I. Petrusbriefes. '11 . . . . .	(XI 3) 3.60
<b>J. v. Negelein:</b> Der Traumschlüssel des Jagaddeva. '12 . . . . .	(XI 4) 16.—
<b>R. Staehlin:</b> Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12 . . . . .	(XII 1) 6.40
<b>I. Scheffelowitz:</b> D. Schlingen- u. Netzmotiv i. Glaub. u. Brauch d. Völker. '12 . . . . .	(XII 2) 2.40
<b>F. Kutsch:</b> Attische Heilgötter und Heilheroen. '13 . . . . .	(XII 3) 4.20
<b>C. Clemen:</b> D. Einfluß d. Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum. '13 . . . . .	(XIII 1) vergr.
Wird ersetzt durch: <b>Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Test. 2. Aufl. '24 . . . . .</b>	
<b>E. Küster:</b> Die Schlange in der griech. Kunst und Religion. '13 . . . . .	(XIII 2) 6.50
<b>K. Latte:</b> De saltationibus Graecorum capita quinque. '13 . . . . .	(XIII 3) 3.50
<b>K. Linck:</b> De antiquiss. veterum quae ad Ies. Naz. spectant testimonia. '13 . . . . .	(XIV 1) 4.—
<b>J. Köchling:</b> De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13 . . . . .	(XIV 2) 3.—
<b>I. Scheffelowitz:</b> Das stellvertretende Huhnopfer. '14 . . . . .	(XIV 3) 2.40
<b>G. Lej. Dirichlet:</b> De veterum macarismis. '14 . . . . .	(XIV 4) 2.20
<b>M. Jastrow jr.:</b> Babyl.-Assyr. birth-omens and their cult. significance. '14 . . . . .	(XIV 5) 2.60
<b>A. Tresp:</b> Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14 . . . . .	(XV 1) 9.20
<b>K. Wyß:</b> Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14 . . . . .	(XV 2) 2.20
<b>F. Schwenn:</b> Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15 . . . . .	(XV 3) 6.50
<b>O. Weinreich:</b> Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Gesch. d. Zahlen. '16 . . . . .	(XVI 1) 5.—

# ZEUS PANAMAROS

VON

HANS OPPERMANN



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1924

72  
R279

v. 1913

# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH  
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XIX. BAND 3. HEFT

MADE IN GERMANY

DEM ANDENKEN

AUGUST BRINKMANNS





## Vorwort

Die nachfolgende Arbeit ist aus einer Dissertation „De Jove Panamaro“ hervorgegangen, die im Winter-Semester 1919/20 der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn vorgelegen hat. Ihr gegenüber sind das I. und der größte Teil des II. Kapitels ganz neu geschrieben, der Rest ist mehr oder weniger umfangreichen Umarbeitungen unterworfen gewesen. Wenn es heute möglich ist, die Arbeit im Druck erscheinen zu lassen, so verdanke ich das in erster Linie dem freundlichen Entgegenkommen der Herausgeber der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ sowie der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, die durch eine namhafte Unterstützung den Druck ermöglicht hat. Der kleinasiatischen Kommission der Wiener Akademie und der freundlichen Vermittlung des Herrn Prof. Jos. Keil habe ich es zu danken, daß die Arbeit durch eine bisher unpublizierte Inschrift bereichert werden konnte. Bei der Lesung der Korrekturen unterstützten mich die Herren Geh.-Rat Elter, Dr. Hanschke und Dr. Herter. Der tiefste Dank aber gebührt meinem verehrten verstorbenen Lehrer, Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. A. Brinkmann. Von ihm stammt die Anregung zu dieser Arbeit, und er hat ihr Entstehen bis in die letzten Tage seines arbeitsreichen Lebens mit Interesse und Anteilnahme verfolgt und gefördert. Seinem Andenken ist daher diese Schrift gewidmet.

## Inhalt

Seite

Einleitung . . . . .	1
Material 1. — Inschrift aus Tenaz 2. — Literatur 3.	
I. τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων . . . . .	4
Ältere Inschriften 4. — Karische κοινά 6. — σύστημα Χρυσαιορέων 6. — Chrysaoris = Karien 7. — Idrias 11. — Koinon von Telmissos 13. — von Koraza 13. — der Tarmianer 14. — von Pisye 16. — von Kedreai 16. — von Idyma 16. — Sonstige Koina 17. — Koinon von Panamara 18. — unter Philipp V. 18. — Verhältnis zu Stratonikeia 20. — Panamara unter Rhodos 22. — Demarchen von Panamara 23. — Inschrift des Leon von Alabanda 24. — Sturz der Rhodierherrschaft 30.	
II. Der Kult des Zeus Panamaros <sup>1</sup> . . . . .	31
Inschriften römischer Zeit 31. — Arten der Inschriften 33. — Bezeichnung der Priester 38. — Priesterin 39. — συνεπιλοτιμούμενοι 41. — Zeus Hauptgott 43. — Dauer des Priesteramtes 44. — Zeit der Feste 46. — Pentaeteris 47. — Erwerbung der Priesterschaft: Epangelie 50. — Wahl 53. — Κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν 54. — Neokoren 55. — Feste: παράληψις τοῦ στεφάνου 56. — Panamareen 58. — Heiligtum in Panamara 62. — Komyrien 66. — Mysterien 67. — Haarweißen 68. — ἀνάβασις τοῦ Θεοῦ 73. — Heräen 75. — Spenden der Priester 77. — Opfer; Überlassung der Sporteln 80.	
III. Name und Wesen des Zeus Panamaros . . . . .	82
Verschiedenes Alter der Feste 83. — Namen des Gottes 84. — Bilder des Gottes 86. — Bisherige Deutungsversuche 87. — Zeus = Attis-Papas 88. — Hera = Kybele 90.	

## Verzeichnis der Abkürzungen

Abh. Berl. Akad.	= Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
AM	= Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athenische Abteilung, Athen.
Archäol. Jahrb.	= Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin u. Leipzig.
BCH	= Bulletin de correspondance hellénique (École française d'Athènes), Paris.
Benndorf, Reisen	= Reisen im südwestlichen Kleinasien. I. Reisen in Lykien und Karien von Otto Benndorf und George Niemann, Wien 1884.
Berl. Sitz.-Ber.	= Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
BMC	= A catalogue of the Greek coins in the British Museum, London.
BMI	= The Collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum, Oxford.
CIG	= Corpus inscriptionum Graecarum, 1828—77.
Dar.-Sagl.	= Dictionnaire des antiquités grecques et romaines sous la direction de MM. Ch. Daremberg et Edm. Saglio. 1881—1919.
Ditt. OGIS	= Orientis Graeci inscriptiones selectae ed. Wil. Dittenberger. Leipzig 1903—1905.
Ditt. Syll.	= Sylloge inscriptionum Graecarum ed. Guil. Dittenberger. Leipzig 2. Aufl. 1898—1901. 3. Aufl. 1915—1924.
FHG	= Fragmenta historicorum Graecorum ed. C. et Th. Muelleri.
Hoefer	= Artikel „Panamaros“ in Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. III 1 (1897—1902) S. 1491—1497.
IBGrM	= Fr. Imhoof-Blumer, Griechische Münzen. Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. Klasse 18 (1890).
IG	= Inscriptiones Graecae.
JHS	= The Journal of Hellenic Studies. London.



LW	= Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure par Philippe Le Bas, Inscriptions Tome III par Phil. Le Bas et H. W. Waddington. 1870.
Mi	= T. E. Mionnet, Description de médailles antiques grecques et romaines.
Newton	= A history of discoveries at Halicarnassus, <sup>7</sup> Chnidus and Branchidae by C. T. Newton. Tome II 2. London 1863.
RE	= Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, hrsg. v. W. Kroll. Stuttgart.
RGVV	= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, begründet von A. Dieterich und R. Wünsch, in Verbindung mit L. Deubner herausgegeben von L. Malten und O. Weinreich. Gießen.
Schäfer	= De Jove apud Cares culto scripsit Joannes Schaefer, Diss. philol. Halenses XX (1912) 345.
Schreiber	= Theodor Schreiber, Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens, in: Kleinere Beiträge zur Geschichte. Festschrift zum deutschen Historikertage in Leipzig. Ostern 1894. S. 37—55.
Sitz.-Ber. Wien	= Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien.
Wadd.	= Inventaire sommaire de la collection Waddington par Ernest Babelon. Paris 1898.

---

## Einleitung

In den karischen Bergen, die den Koischen Meerbusen — griechisch *Κεραμεικὸς κόλπος* — umschließen und das Tal des Marsyas — heute Tschina-Tschai — nach Süden begrenzen, entdeckten Cousin und Deschamps im Frühling 1886 die Überreste des Heiligtums des Zeus Panamaros, nahe beim heutigen türkischen Dorfe Baika. Nach den Einzeichnungen in den Karten von Philippson und Kiepert<sup>1</sup> liegt das Heiligtum etwa 10 km südöstlich von Eski-Hissar, dem antiken Stratonikeia, etwa ebensoweit westlich von Pisi, früher Pisye, auf den Höhen des Pendjik-Dagh. Zeus Panamaros, bisher nur aus Tac. Ann. III 62 und den inschriftlichen Zeugnissen CIG 2715<sup>a</sup>; 2716—17; 2719—21. LW 518—520, 525 bekannt, war neben der Hekate von Lagina, deren Heiligtum gleichfalls von den Franzosen aufgedeckt ist<sup>2</sup>, höchster Gott und Schirmherr der Stadt Stratonikeia. Aber die Lage seines Heiligtums war bis 1886 unbekannt, und die älteren Reise- und Fundberichte, die Stratonikeia nennen, erwähnen es nicht<sup>3</sup>. Die Entdecker haben nun aus den Ruinen des Tempels eine Reihe von Inschriften hervorgezogen und in verschiedenen Jahrgängen des Bulletin de correspondance hellénique herausgegeben: BCH XI 225—239; 373—391. — XII 82—104; 249—273; 479—490 — XV 169—209 — XXVIII

<sup>1</sup> Philippson, Topographische Karte des westlichen Kleinasien, Gotha 1910, Blatt 5/6. — Kiepert *Formae orbis antiqui* IX. Vgl. Hula-Szanto, Sitz.-Ber. Wien 132, II 35 (1895).

<sup>2</sup> LW 536/48 — Newton, S. 789—803. — Benndorf, Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich VI (1882) 164; BCH V 185; IX 437 ff.; XI 5 ff.; 145 ff.; XIV 363 ff.; XLIV 70 ff.

<sup>3</sup> Chishull, E. *Antiquitates Asiae Christianam aeram antecedentes*, London 1728, S. 155; Chandler, B., *Reisen in Kleinasien*, Leipzig 1776, S. 271; Pococke, B.: *Beschreibung des Morgenlandes* III (Erlangen 1792) 93; Leake, W.: *Journal of a tour in Asia minor*, London 1824, S. 229; Fellows, Ch.: *An account of discoveries in Lycia*, London 1841, S. 80.

20—53; 238—262; 345—352; außerdem Foucart BCH XIV 369—372, Holleaux BCH XVII 54. Zu diesen Inschriften kommen folgende, die zwar nicht in Panamara selbst gefunden sind, deren Inhalt und Namensform aber die Herkunft aus dem dortigen Heiligtum beweist: JHS XVI (1896) 220 nr. 13 (Pisye) — Sitz.-Ber. Wien 132 (1895) II 35 nr. 3 (Pisye) — BCH XVIII 543 (Suleiman-bey Tschiblik). Hula und Szanto haben zwei Altäre mit Haarweihinschriften im Dorfe Düzowa, wohin sie offenbar verschleppt sind, gesehen (Sitz.-Ber. Wien 132 (1895) II 18). Von einer Inschrift aus Panamara, die dieselben in Tenaz gefunden haben (aaO. 35), erhielt ich durch freundliche Vermittlung des Herrn Prof. Keil eine Abschrift. Mit gütiger Genehmigung des österreichischen archäologischen Instituts erfolgt hier der Abdruck:

Kopie von Hula, Skizzenbuch Karien IV (1894). Moschee von Tenaz. Marmor. H. 0,40 m Br. 0,48 m D. 0,12 m Buchstabenh. 0,016 m. Vermauert, stark verwittert, links gebrochen. Teilabklatsch, da Balken davor.

- Δράκων Δ[έ]ον[τ]ος τοῦ Διο[νυ-  
 σ]οκλέους Κ(ωρα)ζ(εύς), φιλόκαισαρ [καὶ  
 φιλ]όπατρις, υἱὸς τῆς πόλεως, [με-  
 τ]ὰ καὶ τῶν λοιπῶν ὣν ἐφιλοτιμ[ή-  
 5 θ]ῃ ἐν τῷ τῆς ἱερωσύνης χρόνῳ  
 ἔχρισεν τὴν στοὰν καὶ τὸ φιλοτο[ο]-  
 φῖον κατεσκεύασ[ε]ν παρ' ἐαν-  
 τοῦ Διὸς Παναμάρῳ καὶ Ἑρῶ· συνφι-  
 λοτειμονυμένης [αὐτ]ῷ ἕως πάν-  
 10 τα καὶ τῆς ἱερείας Ἀρ[ριαν?]νῆς Με-  
 νεκλέους Τατίας [καὶ τῶν] τέκνων  
 αὐτῶν Λέοντος καὶ Π . . . ον καὶ  
 Ἀρφίας τῶν Δράκοντος.

1: Δράκων; Δ scheint ausgerückt gewesen zu sein. — Z. 6 Ende: nach Hula kleines E; vielleicht auch kleines O möglich. — 10: Ἀρ[ριαν]ῆς. Nach Keil würde Ἀρ[ιάδν]ης den Raum genau füllen. Dieser Name kommt aber in Panamara und Lagina nicht vor; von vorkommenden Namen paßt am besten Ἀρ[ριαν]ῆς vgl. BCH XII 101, 22, 4. — 12: Nach Hula Π[ίστ]ον, Π[ίτ]ρον oder ähnliches. Dem kommt von aus Panamara bekannten Namen am nächsten Π[υθ]έον vgl. BCH XV 197, 140, 5.

Die hier erwähnte Priesterfamilie ist sonst aus Panamara und Lagina nicht bekannt. Der Leon in Z. 12 ist vielleicht

identisch mit *Λέων Δράκοντος Κωραζεύς* BCH XI 8, 1, 5 (Lagina). Neu ist die Erwähnung des *φιλοτροφῖον* Z. 6/7. Dies ist wohl für *φιλοτροφεῖον* geschrieben. Das Wort ist mir sonst unbekannt, bedeutet aber offenbar einen Bau oder Gebäude, in dem Speisungen stattfanden. Daß die Priester die Gläubigen zu Mahlzeiten einluden, ist aus vielen Inschriften belegt (vgl. unten). Von dazu bestimmten Räumlichkeiten kennen wir noch das *ἀρισιτητήριον* BCH XXVIII 261, 87, 13 (s. u.). Über Zeile 1 möchte man ergänzen *ιερεὺς ἐξ ἱερέων ἐν Ἑρατοῖς* oder *Κομνητοῖς*. Dazu paßt aber nicht, daß der Anfang von Z. 1 wahrscheinlich ausgerückt war.

Von den bisher bekannten Inschriften sind zu vergleichen: BCH XV 209, 151; XXVIII 30, 12 B; 259, 83; die sich in der Hauptsache auf Baulichkeiten beziehen und die übrigen Taten der Priester wie die neue Inschrift nur summarisch zusammenfassen. BCH XXVIII 30, 12 B *ιερεὺς Διονύσιος Πύθων|ος τοῦ Ἰππίου Κω(λιοργεύς), ἱέρηα Ἰββας|Μενελάου Τρύφαινα Κο(λιοργίς) μετὰ|καὶ τῶν τέκνων Λέοντος καὶ Λε||οντίδος, μεθ' ὧν ἐφιλοδόγη|σαν δὲ ὄλον τοῦ ἐνιαυτοῦ|καὶ τὴν ἀποθήκην . . . . . κατεσκεύασαν*. Nach der Parallele, die die neue Inschrift bietet, wird man μεθ' ὧν Z. 5 nicht auf τέκνων beziehen, sondern als attractio relativa für μετὰ τούτων & ἐφιλοδόγησαν fassen, zusammen mit dem (= außer dem), worin sie ihren Ehrgeiz bewiesen, vgl. Z. 3 ff. der neuen Inschrift: [μετ]ὰ καὶ τῶν λοιπῶν, ὧν ἐφιλοτιμ[ήθ]η. Vgl. BCH XXVIII 20, 1 B 11.

Inschriften aus Panamara sind wieder abgedruckt: BCH XVII 54 = Michel *Recueil d'inscriptions Grecques* (1900) 479 vgl. Wilhelm, Gött. gelehrte Anzeigen 1900 S. 90; BCH XII 101, 22 = Ditt. Syll. II<sup>3</sup> (1917) Nr. 900.

Der Kult von Panamara ist bisher mehrfach behandelt worden, zunächst von den Herausgebern in den betreffenden Bänden des BCH, besonders XV 169—181. Ferner sind zu nennen: Th. Schreiber, Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens in: Festschrift zum deutschen Historikertage in Leipzig, Ostern 1894, S. 40 ff.; Höfer in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III 1, 1491—1497; Holleaux BCH XXVIII 353—363; Schäfer *De Jove apud Cares culto*, Diss. philol. Hal. XX (1912) 412 ff.; Nilsson, Griechische Feste (1906) 27 ff.; kürzer von Couve, Dar.-Sagl. III, 1, 77; Cahen, Dar.-Sagl. IV, 1, 303; Farnell *Cults of Greek states* I (1896) 43 u. 180.



Diese Darstellungen behandeln den Kult meist nur in größerem Zusammenhange. Anderen liegen noch nicht alle bis heute bekannten Inschriften aus Panamara zugrunde. Bei dem reichen Material, das uns zur Verfügung steht, schien es daher angebracht, den Kult des Zeus von Panamara und die mit ihm im Zusammenhang stehenden Fragen in einer besonderen Abhandlung zu untersuchen.

# I

## *Τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων.*

Die Inschriften in Panamara sind verschiedenen Zeitaltern zuzuweisen. Das ergibt sich aus ihrem Inhalt, der Orthographie und den wechselnden Beinamen des Zeus, der in älteren Zeiten *Κάριος*, in jüngeren *Πανάμαρος* oder *Πανημέριος* hieß<sup>1</sup>. Der größere Teil der Inschriften gehört in die Zeit vom 2. Jahrh. n. Chr. bis zum Ende des Kaiserreichs — die jüngste Inschrift scheint BCH XII 101, 22 = Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 900, unter Maximinus Daia, zu sein — der kleinere Teil stammt aus den letzten Jahrhunderten vor Chr. Diese sind zunächst zu behandeln.

1. BCH XXVIII 345, 1; von Holleaux ebenda S. 354 ergänzt, unter Philipp V. von Makedonien. Die Worte Zeile 4 *δ[τε παρεγένετο ἐπὶ τοὺς τόπους, καὶ] | φιάλας καὶ κάδον τ[ῶι θεῶι ἀνέθηκε]* setzen Philipps Anwesenheit in Karien (Polyb. XVI 24, 7—8) voraus. Holleaux setzt also p. 355 f. die Inschrift richtig nach 201 v. Chr., da Philipp in diesem Jahr in Karien war.

2. BCH XXVIII 346, 2 Z. 1: *Βασιλεύοντος Φιλίππου | ἔτους τρίτου καὶ εἰκοστο[ῦ] | Ξανδικοῦ ἐβδόμῃ*, d. h. 199/8 v. Chr. Vgl. Holleaux S. 356 f.

3. BCH XXVIII 347, 3, unter Philipp V. Zeile 3—5 wird ein Erdbeben erwähnt, das Holleaux S. 358 f. wohl mit Recht mit dem Naturereignis gleichsetzt, das 199/8 v. Chr. Asien und die Inseln des ägäischen Meeres heimsuchte. Vgl. Justin. XXX 4, 1.

4. BCH XVII 54, Z. 1: *ἐπ' ἱερέως Ἀρχιδάμου*. Archidamos ist als eponymer Priester des Helios von Rhodos von einigen Amphorenstempeln bekannt, vgl. unten S. 22. Die Inschrift, die

<sup>1</sup> Vgl. unten Kap. III.

einen rhodischen Epistaten lobt, fällt in die Zeit der rhodischen Herrschaft über Stratonikeia, 197—166 v. Chr. Derselben Zeit gehören aus den genannten Gründen an:

5. BCH XXVIII 348, 4 mit Holleaux' Ergänzungen S. 360.

6. BCH XXVIII 349, 5, dazu Holleaux S. 360.

7. BCH XXVIII 350, 6. Iota adscriptum und der Beiname des Zeus *Κάριος* weisen diese Inschrift, die wir unten genauer behandeln werden, in dieselbe Zeit wie die vorhergehenden. Vgl. S. 26 ff.

Wegen des Iota adscriptum gehören ferner zur älteren Gruppe der Inschriften die Steine

8—14. BCH XII 250, 23; 24; 251, 25; 27; 252, 28; 29; 30;

wegen des Beinamens *Κάριος*:

15. BCH XII 251, 26.

Die wichtigsten dieser Inschriften sind 1—7, aus denen wir den Verband der Panamarensen — *τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων* — kennen lernen. Die Erklärung dieses Verbandes ist von verschiedenen Seiten versucht worden. Schreiber, der nur ein Dekret des Koinon kannte, hält es aaO. S. 40 für einen Verband von Dörfern, die Mitglieder des fast ganz Karien umfassenden *σύστημα Χρυσαιορικόν* waren. Holleaux BCH XXVIII 361 ff. schließt aus dem BCH XXVIII 349, 5 Z. 13 erwähnten Demarchen, das *κοινὸν* sei ein Demos von Stratonikeia. Die durch das Koinon erfolgten Bürgerrechtsverleihungen, wie BCH XXVIII 350, 6 Z. 16, sucht er durch die Annahme zu erklären, daß die Panamarensen, früher frei, nach der Vereinigung mit Stratonikeia dies Ehrenrecht als Erinnerung an die frühere Selbständigkeit bewahrt hätten. Eine andere Vermutung Holleaux' (BCH XXVIII 362 Anm. 2) hat Schäfer aaO. 413 aufgegriffen. Er erklärt das *κοινὸν τὸ Παναμαρέων* für einen Teil des stratoniken-sischen Demos *Παναμαρεῖς*, dessen Name neben den Demotika *Κωραζεῦς*, *Κωραιεύς*, *Κολιοργεύς*, *Λωνδαργεύς*, *Ίεροκωμήτης* in Inschriften von Lagina begegnet (BCH XI 22, 30; XLIV 98, 41). Der Demos Panamara habe aber außer dem Koinon auch noch andere Einwohner umfaßt. Alle diese Erklärungen befriedigen nicht recht und lassen eine neue Untersuchung angebracht erscheinen. Um die Natur des panamarensischen Koinon zu klären, muß zunächst untersucht werden, welche Stellung die *κοινὰ* in Karien überhaupt einnahmen. In dieser Landschaft, wo wir eine ganze Reihe von Griechen gegründeter Kolonien

mit Polisverfassung kennen, stand die eingeseessene Bevölkerung auf dem Standpunkt dörflicher Siedlung in *κῶμαι*: Konon bei Phot. bibl. 131 a 8 B. *Κῶρες, ἔθνος μέγα, κωμηδὸν οἰκοῦντες*. Mehrfach begegnen uns *κοινά*, die als Verbände mehrerer karischer Dörfer richtig erklärt werden<sup>1</sup>. Da aber Fougères, der zuletzt diese Frage behandelt hat, weder alle bekannten karischen *κοινά* aufzählt noch die einzelnen besonders eingehend behandelt, gebe ich eine Zusammenstellung des gesamten mir bekannten Materials.

1. Das chrysaorische Systema. Strab. XIV 660 C: *Ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Ἀγίνοις τὸ τῆς Ἑκάτης . . . . . ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως τὸ τοῦ Χρυσαιορέως Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, εἰς ὃ συνίασι θύσοντές τε καὶ βουλευσόμενοι περὶ τῶν κοινῶν· καλεῖται δὲ τὸ σύστημα αὐτῶν Χρυσαιορέων, συνεσθηκὸς ἐκ κωμῶν· οἱ δὲ πλείστας παρεχόμενοι κώμας προέχουσι τῇ ψήφῳ, καθάπερ Κεραμιῆται· καὶ Στρατονικεῖς δὲ τοῦ συστήματος μετέχουσιν, οὐκ ὄντες τοῦ Καρικῆ γένους, ἀλλ' ὅτι κώμας ἔχουσι τοῦ Χρυσαιορικῆ συστήματος.*

AM XV (1890) 267 nr. 19, 5 . . . . συστήματος τῶν [*Χρυσαιορέων*] zweifelnd von Judeich ergänzt.

Aus Strabos Zeugnis ergibt sich: Am chrysaorischen Systema, das sich um das Heiligtum des Zeus Chrysaoreus als sakralen Mittelpunkt gruppierte, nahmen fast alle karischen Dörfer teil. Ausübung des Kultes und Beratung gemeinsamer Angelegenheiten waren Sache des Koinon. Die Abstimmung fand nach Komen statt. Auch griechische Städte, wie Stratonikeia, konnten am Verband teilhaben, wenn ihnen karische Dörfer angegliedert waren, deren Stimmen sie dann offenbar vertraten. Wie gesagt, war der sakrale Mittelpunkt des Ganzen das Heiligtum des Zeus Chrysaoreus. Über diesen und die nach ihm benannte Ortschaft Chrysaoris besitzen wir folgende Zeugnisse:

Steph. Byz. S. 696 M.: *Χρυσαιορίς, πόλις Καρίας, ἡ ὑστερον Ἰδριὰς ὀνομασθεῖσα. Ἀπολλώνιος ἐν ἐβδόμῳ Καρικῶν „ . . καὶ πρώτη πόλις τῶν ὑπὸ Ἀνκίων κτισθεισῶν.“ τὸ ἐθνικὸν Χρυσαιορέως . . . . ἔστι καὶ Χρυσαιορεῖς δῆμος. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρυσαιορίδα λέγεσθαι.*

S. 326 M.: *Ἰδριὰς, πόλις τῆς Καρίας, ἡ πρότερον Χρυσαιορίς.*

<sup>1</sup> Schaefer aaO.; Schreiber aaO.; Mommsen, Hermes XXVI (1891) 145; Fougères, Dar.-Sagl. III<sup>1</sup> 843 s. v. *κοινόν*.

Paus. V 21, 10: Στρατονικεὺς Ἀριστέας — τὰ δὲ παλαιότερα ἢ τε χώρα καὶ ἡ πόλις ἐκαλεῖτο Χρυσαιορίς.

Zunächst geht aus diesen Zeugnissen hervor, daß ganz Karien Chrysaoris genannt wurde. Dazu stimmen die Inschriften, in denen man häufiger die Bezeichnung Χρυσαιορεῖς findet als Κᾶρες:

1. LW 377: ἔτει τριηκοστῷ καὶ ἐνάτῳ Ἀρταξέρξης βασιλεύοντος (367/6 v. Chr.) Μανσώλου ἐξαιθαρευόντος, ἔδοξε Μυλασεῦσιν . . . ἐπειδὴ Ἀράϊσις Θυσσώλου ἀποσταλεῖς ὑπὸ Κα[ρ]ῶν πρὸς βασιλέα παρεπρέσβευσεν καὶ ἐπεβούλευσε Μανσώλῳ κτλ. 367/6 werden also die Karer, die einen Gesandten an Artaxerxes II. schicken, in einem Dekret von Mylasa mit dem Wort Κᾶρες bezeichnet.

2. Sitz.-Ber. Wien 132 II 6 nr. 4, 11 [β]ασιλέως τοῦ κοινοῦ τῶν Καρ[ῶν] (Olymos). Was unmittelbar vorhergeht und folgt, ist zerstört. Zeit unbekannt.

3. BCH XVIII (1894) 235 nr. II = Ditt. OGIS 234; vgl. Holleaux *Revue des études grecques* XII (1899) 345 ff. Z. 11 ἔδοξε τῷ κοινῷ τῶν Ἀμφικτιόνων, ἐπεὶ ἡ πόλις | ἡ τῶν Ἀντιόχων τῶν ἐκ τοῦ Χρυσαιορέων ἔθνεος, συγγενῆς εἶουσα | τῶν Ἑλλάνων κτλ. Daß das hier erwähnte Antiocheia mit der sonst Alabanda genannten karischen Stadt identisch ist, bemerkt Holleaux richtig unter Hinweis auf Steph. Byz. S. 66 M.: Ἀλάβανδα, πόλις Καρίας, ἢ ποτε Ἀντιόχεια. In dem Beschluß der Amphiktyonen sind dem Stadtnamen die Worte ἐκ τοῦ Χρυσαιορέων ἔθνεος offenbar zu dem Zwecke beigefügt, einer Verwechselung mit gleichnamigen Städten vorzubeugen. In der Inschrift heißt es weiter Z. 23: τὰμ μὲν πόλιν τὰν Ἀντιόχων καὶ τὰν χώραν ἀναδεικνύει ἄστυλον καὶ ἱερὰν τοῦ Διὸς Χρυσαιορέ[ι]ως. Alabanda nahm also damals am chrysaorischen Systema teil.

4. BCH X 308, 4. Aus Alabanda. Etwa 1. Jahrh. v. Chr. 4 Beschlüsse auf einem Stein. Im ersten und zweiten ehren zwei συγγένειαι aus Alabanda einen verdienten Mann (Z. 1) ἀρετῆς ἔνεκεν καὶ καλοκαγαθίας, ἣν ἔχων διατελεῖ εἰς τε τὴν συγγένειαν καὶ εἰς (dies Wort fehlt im zweiten Beschluß) πάντας Χρυσαιορεῖς. An dritter Stelle steht ein Ehrendekret von Stratonikeia für denselben Mann, an vierter ein solches einer Stadt, deren Name zerstört ist. In diesen beiden Beschlüssen heißt es ἀρετῆς ἔνεκεν καὶ εὐνοίας τῆς εἰς ἑαυτόν. Aus der Verschiedenheit dieser Formeln ergibt sich, daß Alabanda am chrysaorischen



Systema teilhatte, während Stratonikeia und die unbekannte Stadt als griechische Kolonien außerhalb standen.

5. BCH IX 445 col. II fr. B 2 = Ditt. OGIS 441 Z. 22. Senatsbeschluß von Lagina, 81 v. Chr. [Στρατονικε]ῖς ἐν Χρυσασο[ρέων]. Wie in nr. 3 ist hier ἐν Χρυσασορέων hinzugefügt, um Stratonikeia in Karien von der gleichnamigen Stadt in Lykien (BCH XI 114 ff.; BMC Lycia S. LXXXIV) zu unterscheiden.

6. LW 399 = CIG 2693. 1. Jahrh. v. Chr. Ehrenbeschluß der Einwohner von Mylasa für Uliades, der als Gesandter fungiert hat [ἐπὲ]ρ τῆς πόλεως καὶ τοῦ ἔθνους τοῦ Χρυσασορέων (Z. 18). Wie in dem unter 3. angeführten Beschluß der Amphiktyonen ist τὸ ἔθνος τὸ Χρυσασορέων = τὸ κοινὸν τ. Χρ.

7. Koische Siegerliste. Klee, Zur Geschichte der gymnischen Agone, Leipzig 1918 S. 4 ff. 3./2. Jahrh. v. Chr. I C 22 (S. 6): Μενεκράτης Μυωνίδου Χρυσασορέως [ἀ]πὸ Στρατονικείας. — II B 17 (S. 8): Ἰεροκλῆς Ἀντιόχου Χ[ρυσ]ασο[ρε]ῖς ἀπὸ Στρατονικείας. — II A 63 (S. 10): [. . . Χρυσασορέ]ῖς ἀπὸ Στρα[τονικείας]. — II C 33 (S. 14): Πόλλις Ἀριστ[. . . ]υ Χρυσασο[ρε]ῖς ἀπὸ Μυλασσών. — II C 47 (S. 15): Μενεκράτης Θ[. . . ]κος Χρυσασορέως ἀπὸ Μυλασσών. — II C 94 (S. 16): Ἐκαταῖος Μένη[τος?] Χρυσασο[ρε]ῖς ἀπὸ Στρατονικείας.

8. IG XII 5, 977. Aus Tenos. 2. Jahrh. v. Chr.: Ἐκατόμνω τοῦ Δ[η]μητρίου Χρυσασορέως ἀπὸ Θηρῶν.

9. IG VII 420, 40. Aus Oropos. 1. Jahrh. v. Chr., nach Sullas Tod: Οὐλιάδης Μυωνίδου Χρυσασορέως ἀπὸ Ἀλίνδων.

10. IG II 967, 56. Athen. 2. Jahrh. v. Chr.: . . . ων Παιωνίου Χρυσασορέως ἀπ' Ἀντιο[χείας].

11. IG II 970, 35. Athen. 2. Jahrh. v. Chr.: Δ[. . . ω]νίου Χρυσασορέως ἀπὸ Ἀλαβά[ν]δων.

In diesen Inschriften liegt das Hauptgewicht auf Χρυσασορέως, dem Namen des Heimatlandes. Der Name der Heimatstadt, die eine Unterabteilung des Heimatlandes bildet, folgt an zweiter Stelle. Vgl. in der unter Nr. 7 angeführten koischen Siegerliste: II A 75 (S. 12) [Ἀχαι]ὸς ἀπὸ Ἥλ[ιδος] — 75 Ἀχαιὸς ἀπὸ [Με]σσηνίας — 84 Αἰολεὺς ἀπ' Ἀ[λεξανδρείας]. — II C 25 (S. 14) Ἀνίκιος ἀπὸ Πατάρων — 32 Ἀν[ικ]ίος ἀπὸ Ἀντι[φ]έλλου — 79 (S. 16) [Ἀ]έσβι[ος ἀ]π[ὸ] Μυτιλήνης — 82 Αἰολεὺς ἀπὸ Κύμας u. a. m.

Der Name Χρυσασορέως begegnet allein:

12. Koische Siegerliste (vgl. Nr. 7) II B 26 (S. 8) Ἰεροκλῆς [Ἀντιόχου Χρυσασορέως?]. — 33 Ἀπολλόδο[ρος] . . . Χρυσασο[ρέως?].

13. IG VII 1765, 19. Thespiiai. 2. od. 1. Jahrh. v. Chr.:  
*Οὐλιάδης Ἀρτεμισίου Χρυσαιορέως.*

17) Ditt. OGIS 111, 7. Fundort unbekannt. Mitte 2. Jahrh. v. Chr.: *ἐπὲρ Βοήθου τοῦ Νικοστράτου Χρυσαιορέως.*

In den Inschriften 7—14 ist wie in 5 und bei Epaphroditos (s. die Worte des Stephanus S. 6) *Χρυσαιορεῖς* und *Κᾶρες* identisch.

13. CIG 2821. Aphrodisias, Kaiserzeit: *Ἀθρηλίαν Μεσσουλήϊαν Σατορνεί[ν]αν Διονυσίου τρις τοῦ Διογένους Χρυσαιορίδα.*

14. CIG 2847 Aphrodisias, Kaiserzeit: *Μάρκου Ἀθρηλίου Μεσσουλήϊου Χρυσαιορ[έω]ς.*

In diesen beiden Inschriften sind *Χρυσαιορεῖς* bzw. *Χρυσαιορέως* vielleicht Personen-, nicht Volksnamen. Vgl. die Anmerkungen Boeckhs zu den Inschriften.

Den Karernamen finden wir also nur in zwei Inschriften, deren eine auf das Jahr 367/6 datiert ist. In allen Inschriften vom 2. Jahrh. v. Chr. ab nennen sich die Karer *Χρυσαιορεῖς*. Die unter 2. angeführte Inschrift ist also ins 4. od. 3. vorchristliche Jahrhundert zu setzen. Dann dürfte [β]ασιλέως auf den Großkönig, auf Alexander oder auf einen der Diadochen zu beziehen sein. Auf keinen Fall ist es unmittelbar mit *τοῦ κοινοῦ τῶν Καρ[ῶν]* (= *τοῦ κοινοῦ τῶν Χρυσαιορέων*) zu verbinden. In dem Mylasensischen Dekret LW 400 werden wir in Zeile 6 *οὐ μόνον παρ' ἡμῖν ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις Χρυσαιορεῦσι* gegen den Herausgeber, der [*Καρσί*] vorschlägt, ergänzen. Der Raum reicht für *Χρυσαιορεῦσι* aus.

Der Grund der Änderung des Karernamens in *Χρυσαιορεῖς* ist nicht schwer zu finden. Durch sprichwörtliche Wendungen, in denen die Karer als Lügner, Diebe und Betrüger bezeichnet wurden, haftete ihrem Namen ein Makel an<sup>1</sup>. Da nun das chrysaorische System fast ganz Karien umfaßte, lag es nahe, den anrühigen Namen *Κᾶρες* durch das unbefleckte *Χρυσαιορεῖς* zu ersetzen<sup>2</sup>.

Schwieriger ist die Frage, ob Pausanias' Angabe, Chrysaoris sei der alte Name von Stratonikeia, den Tatsachen entspricht. Meines Wissens ist auf Grund dieser Stelle bisher von allen

<sup>1</sup> RE X 1942. Das dort zitierte Gymn.-Progr. von Krsek, 1897, war mir leider nicht zugänglich. Vgl. M. Goebel, *Ethnica*, Diss. Breslau 1913, S. 79; 113.

<sup>2</sup> Hatzfeld stellt BCH XLIV 91 den Nachweis in Aussicht, daß der Kult des Zeus Chrysaoreus für die Stadt Stratonikeia nicht über die makedonische Epoche zurückgehe.

Gelehrten die Ansicht vertreten, daß die später Stratonikeia benannte Stadt in verschiedenen Zeiten verschiedene Namen getragen habe. Der älteste Name sei Chrysaoris gewesen, später habe die Stadt Idrias geheißen. Als aber Antiochos I. an dieser Stelle Stratonikeia gründete (Steph. Byz. S. 586 M.: *Στρατονίκηια, πόλις Μακεδόνων πλησίον Καρίας. κέκληται δὲ ἀπὸ Στρατονίκης τῆς Ἀντιόχου γυναικός*. Vgl. Strabo XIV 660 C.), sei der Name Chrysaoris verschwunden. Boeckh erklärt zu CIG 2693 die Sache so, daß nicht Chrysaoris, sondern Idrias, ein Teil von Chrysaoris, später Stratonikeia genannt sei, die Stadt also sowohl Chrysaoris als auch Stratonikeia geheißen habe. Demgegenüber weist Droysen, Hellen. III 2, 281 darauf hin, daß es nur Münzen von Stratonikeia, nicht von Chrysaoris gibt. Alle diese Erklärungen fußen auf der Pausaniasstelle; sie ist also zunächst zu untersuchen.

Paus. V 21, 9 ff. zählt in einer Polemik gegen die elischen Exegeten die Sieger von Olympia auf, die im Pankration und im Ringkampf gesiegt haben. Als Grundlage dient ihm offenbar eine Olympionikenliste. Bei der Erwähnung des *Ἀριστέας Στρατονικεύς*, der zu den genannten Siegern gehört, bringt er die oben zitierte Notiz über den alten Namen von Stratonikeia. Bei diesem Sachverhalt scheint es von Bedeutung, den Wortlaut der von Pausanias benutzten Siegerliste wiederherzustellen. Bei Euseb. Chron. I 214, 23 Schöne heißt der Sieger der 198. Olympiade *Ἀριστέας Στρατονικεύς*. Wenn wir uns aber erinnern, auf welche Weise die Karer in den oben zitierten Inschriften bezeichnet werden, so ergibt sich für die Vorlage des Pausanias etwa der Wortlaut: *Ἀριστέας Στρατονικεύς ἐκ Χρυσσαορέων* (oder *Ἀ. Χρυσσαορεὺς ἀπὸ Στρατονικείας*). Wenn diese Herstellung des Pausanias vorliegenden Wortlautes der Olympionikenliste richtig ist, sind seine Ausführungen über den älteren Namen von Stratonikeia eigene Interpretation der Worte *ἐκ Χρυσσαορέων*, und zwar falsche Interpretation. Sein Zeugnis für Chrysaoris als alten Namen der Stadt kommt also in Fortfall. Denn wir werden die rekonstruierten Worte seiner Quelle nicht anders erklären als die oben angeführten Inschriften. Der Name *Χρυσσαορεὺς* ist auch hier gleich *Κᾶρες*.

Es bleibt noch das Zeugnis des Stephanus zu besprechen, nach dem Chrysaoris später Idrias hieß. Stephanus wendet die Ausdrücke *πόλις, κώμη, δῆμος* nicht in staatsrechtlichem Sinne

an, sondern drückt durch sie die Größe einer Ansiedlung aus. Oft wird derselbe Ort sowohl πόλις als auch κώμη oder δήμος genannt. Diese doppelte Bezeichnung ist darauf zurückzuführen, daß in den Quellen des Stephanus die Benennung ein und derselben Ortschaft schwankte, z. B. S. 315 M.: *Θορικός, δήμος τῆς Ἀκαμαντίδος φυλῆς. Ἐκαταῖος δὲ πόλιν αὐτὴν φησι.* S. 163: *Βέργη, πόλις Θράκης . . . Σιράβων δὲ κώμην αὐτὴν λέγει.* S. 344: *Καβασός, πόλις ἐν Καππαδοκίᾳ . . . Ἑλλάνικος δὲ τῆς Λυκίας πόλιν Καβησσόν. Ἀπίων δὲ ἀληθέστερόν φησι κώμην εἶναι Καππαδοκίας* u. a. m. Ebenso sind die Stellen zu beurteilen, wo zu demselben Ort zwei Bezeichnungen angeführt werden, ohne daß für jede die Quelle genannt wird. Auch hier liegen mehrere abweichende Quellen zugrunde, z. B. S. 205: *Γέρην, πόλις ἢ κώμη Λέσβου.* S. 467: *Νάκρασος, πόλις καὶ δήμος Καρίας.* Demnach sind die Worte *Χρυσαιορίς, πόλις Καρίας. . . . Ἀπολλώνιος ἐν ἑβδόμῳ Καρικῶν „ . . καὶ πρώτη πόλις τῶν ὑπὸ Λυκίων κτισθεῖσων“ . . ἔστι καὶ Χρυσαιορεῖς δήμος* so zu verstehen: Apollonius bezeichnet Chrysaoris als πόλις, andere Schriftsteller nennen es δήμος. Das paßt durchaus zu dem, was wir von karischen κοινά wissen. Chrysaoris, der Vorort des chrysaorischen Systema, in dem den Tempel des Bundesgottes lag, konnte als einzelner Ort sehr wohl πόλις genannt werden. Der Volksname *Χρυσαιορεῖς* kam aber nicht nur den Einwohnern dieses Ortes, sondern allen Bundesmitgliedern zu. Tatsächlich werden wir sehen (S. 23), daß karische κοινά sich als δήμος bezeichnen. Stephanus bringt also drei Belege für *Χρυσαιορίς* und *Χρυσαιορεῖς* bei: Apollonios nennt Chrysaoris πόλις, eine unbekannte Quelle bezeichnet die *Χρυσαιορεῖς* mit dem Worte δήμος, Epaphroditos schließlich wendet den Namen Chrysaoris in der oben näher skizzierten Weise auf ganz Karien an.

Anders liegt die Sache betreffs des Namens Idrias. Stephanus behauptet nicht nur, Chrysaoris habe später Idrias geheißten, sondern schreibt diesen Namen auch anderen karischen Städten zu.

S. 262 M.: *Ἐκατησία. οὕτως ἢ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρίας. Ναὸν γὰρ τεύξαντες οἱ Κᾶρες τὴν θεὸν Λαγινῶτιν ἐκάλεσαν.* Offenbar ist Lagina wegen des Hekatekultes auch Hekatesia genannt. Dieser Stadt schreibt Stephanus auch den Namen Idrias zu.

S. 287: *Εὐρωμός, πόλις Μακεδονίας . . . ἔστι καὶ ἄλλη Καρίας, ἣν Ἰδριάδα ἀπὸ Ἰδριέως τοῦ Χρυσάορος.* Daß hier Euromos



in Karien mit Europos verwechselt ist, erkannte richtig Geffcken *De Stephano Byzantio*, Göttingen 1886, S. 48.

Zu diesen Zeugnissen des Stephanus treten andere, in denen Idrias als Landschaft, nicht als Stadt erscheint.

Herod. V 118: *Ποταμὸν Μαρσύνην, ὃς ῥέων ἐκ τῆς Ἰδριάδος χώρας ἕς τὸν Μαλανδρον ἐκδιδοῖ.*

Strabo XIV 678 C (aus Apollodor zum Schiffskatalog) *Παμφύλους δὲ καὶ Βιθυνοὺς καὶ Μαριανδυνοὺς καὶ Πισίδας καὶ Χάλυβας καὶ Μιλίας καὶ Καππάδοκας μὴδ' ὀνομάσθαι, τοὺς μὲν διὰ τὸ μὴδέπω τοὺς τόπους κατοικήκῃναι τούτους, τοὺς δὲ διὰ τὸ ἑτέροις γένεσι περιέχεσθαι, ὡς Ἰδριεῖς μὲν καὶ Τερμίλαι Καρσί.* Der Widerspruch dieser Zeugnisse zu Stephanus löst sich am leichtesten auf, wenn wir Idrias dem ältesten Zeugen, Herodot, folgend als Teilandschaft Kariens erklären, deren Namen bei Stephanus mit verschiedenen in ihr gelegenen Ortschaften verbunden ist. So erklären sich auch die Worte der epidaurischen Inschrift Ditt. Syll. III<sup>3</sup> 1170, 2: *Μ. Ἰούλιος Ἀπελλᾶς Ἰδριεὺς Μυλασεύς*, zu denen die Herausgeber anmerken: „*Duplex ethnicum offensionem quandam habet; utique hac appellatione uti omnino nequivisset Apellas, nisi Idrias tum pagus civitatis Mylasensium fuisset. At ne sic quidem constanti titulorum usui ab omni parte respondet hoc exemplum, qui flagitat ut maiori corpori subiungatur minus, quod illius partem efficit, non praemittatur.*“ Fassen wir Idrias als Landschaft, so liegt die Sache ebenso wie in den Inschriften, die wir oben S. 9 f. für den Gebrauch von *Χρυσαιορεῖς* zusammengestellt haben. An erster Stelle bezeichnet sich Apellas als Bewohner der Landschaft Idrias, d. h. als Karer, an zweiter als Bürger von Mylasa. Da nämlich Stephanus zweimal Chrysaoris und Idrias gleichsetzt, und da sich aus seinen Worten unter *Ἐβρωπός*: . . . *ἀπὸ Ἰδριέως τοῦ Χρυσάορος* ein Zusammenhang zwischen Idrieus, dem Eponymus von Idrias, und dem Kulte des Zeus Chrysaoreus ergibt, halte ich Idrias, Chrysaoris, Karien in späterer Zeit für synonym. Dazu stimmt, daß nach Herodot der Name Idrias an der Landschaft um das Marsyastal, d. h. am Gebiet des chrysaorischen Systema, haftet.

Noch eine kurze Bemerkung über die Zeit, auf die sich die Angaben Strabons, unseres Hauptgewährsmannes über den Bund von Chrysaoris, beziehen. Nach Strabo ist Keramos der führende Ort des Systema. Dieser Ort ist 81 v. Chr. durch Sulla zu Stratonikeia geschlagen (BCH IX 446 col. II frgm. E = Ditt.

OGIS 441, 51). Strabo oder seine Quelle hat also die Verhältnisse vor 81 im Auge.

Das chrysaorische Systema war also ein Bund der meisten karischen Dörfer. Bundesheiligtum des Zeus Chrysaoreus und Versammlungsort waren in Chrysaoris bei Stratonikeia. Von den Mitgliedern kennen wir namentlich Alabanda, Keramos, Mylasa und die zu Stratonikeia geschlagenen karischen Dörfer. Die Abstimmung erfolgte nach Dörfern. Da der Bund den größten Teil Kariens umfaßte, wird vom 2. vorchristlichen Jahrhundert ab der Karername durch *Χρυσαορείς* ersetzt.

## 2. τὸ κοινὸν τὸ Τελμισσέων.

JHS XIV 378. Gefunden in Pelen, im Inneren der Halbinsel von Myndos. 1. Jahrh. v. Chr. 1 ἐ[δ]ο[ξε]ν τῷ[ι] κοιν[ῳ] Τελμισσέων· ἐπειδὴ Ποσίδεος Ποσιδέου ὑπάρχων ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβῶς μὲν διακείμενος τὰ πρὸς τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους Ἀπόλλωνα Τελμισσῆ φιλοστόργως δὲ τὰ πρὸς πάντας Τελμισσεῖς καὶ ἡ γένόμενος στεφανηφόρος εὐσεβῶς καὶ δόσιως ἐπετέλ(ε)σεν τὰς θυσίας καὶ ἐκαλλιέρησεν ὑπὲρ τε τοῦ κοινοῦ Τελμισσέων καὶ τῆς πόλεως κτλ.

Arrian. Anab. II 3, 4: Προσάγοντα δὲ κόμη τινὲ τῶν Τελμισσέων ἐντυχεῖν παρθένω.

Plinius NH V 107: *Halicarnassus; sex oppida contributa ei sunt a Magno Alexandro: Theangela, Side, Medmassa, Uranium, Pedasum, Telmisum.*

Telmissos bei Halikarnaß war der Vorort eines Bundes, der wie das chrysaorische Systema verschiedene karische Dörfer umfaßte. Wie dort Zeus Chrysaoreus, war hier der Apoll von Telmissos Bundesgott. Alexander hat dies Koinon zu Halikarnaß geschlagen. Der Stein ist also folgendermaßen zu interpretieren: Posideos wird belobt, weil er als Stephanephor für das Koinon und für die Stadt Halikarnaß dem Apoll von Telmissos geopfert hat.

3. τὸ κοινὸν τὸ Κωραζέων (?). BCH XIV 373. Fundort: Kurbet-Koï bei Stratonikeia. 2. Jahrh. v. Chr. Z. 5: Ἀεδοχθαι οὖν τῷ[ι] κοιν[ῳ] νῶι, κυρωθέντος τοῦδε τοῦ ψηφισμ[α]το[ς], ἐπαινεῖσαι τε αὐτοὺς καὶ στεφ[α]ν[ῶ]σαι ἕκαστον αὐτῶν χρυσέωι στ[ε]φ[α]νῶι ἀριστεῖωι, ἀναγράψαι δὲ κ[αὶ] ἡ αὐτοὺς ἐν τῇ παραστάδι τοῦ ναοῦ [τῆς] | Ἀ[ρ]τέμιδος εὐεργέτας τοῦ κοινοῦ, | [δίδ]οσθαι δὲ καὶ μερίδα [δ]ι[πλῆν] ἑκάστῳ[ι] | διὰ πάσης τῆς ζωῆς· ἐπιμέλειαν [δὲ] | ποιῆσθαι τοὺς αἰεὶ γεινομένους τα[[μίας] δ[πως] ἄ[ν] προ-

πεινῆται αὐτοῖς | [ἐν τοῖς δειπνοῖς], ἐπειδὴν προποθῇ το[ῖς] | . . . .  
 κ]αὶ τῷ δημάρχῳ, μετὰ δὲ τὴν κύ[ρωσιν τοῦ]δε τοῦ ψηφίσματος  
 ἐλῆσθω τ[ὸ κοινὸν ἀνδρ]α ὃς ἀναγράψει τόδε τὸ ψήφισμα || [ἐν  
 τῇ παρασ]τάδι τοῦ ναοῦ τῆς Ἀρτέμιδο[ς] κτλ. Der Name des  
 Koinon ist mit dem Anfang der Inschrift verloren. Mit Wahr-  
 scheinlichkeit erschließt ihn der Herausgeber Foucart aus der  
 zweimaligen Erwähnung der Artemis als Bundesgöttin. In der  
 Inschrift von Panamara BCH XII 266, 51 wird nämlich eine  
 Ἀρτεμις Κωραίων erwähnt, und das Ethnikon oder Demotikon  
 Κωραῖεύς, abgekürzt Κῷ begegnet häufig in Panamara und  
 Lagina. Daraus ergibt sich als mutmaßlicher Bundesname τὸ  
 κοινὸν τὸ Κωραίων. Wie die schon erwähnten κοινά wird der  
 korazensische Bund mehrere Dörfer umfaßt haben, die sich zum  
 Kult der Artemis vereinten. Wichtig ist, daß an der Spitze  
 ein Demarch (Z. 17) steht. Die Finanzverwaltung liegt in den  
 Händen von ταμίαι (Z. 14/15). Auch gemeinsame Mahle werden  
 Z. 15 f. erwähnt.

4. Wie die Chrysaorensen um Zeus Chrysaoreus, die Tel-  
 missenser um Apollon, die Korazenser um Artemis, so gruppiert  
 sich das κοινὸν τῶν Παναμαρέων um den Kult des Zeus Pana-  
 maros. Dieser Bund wird unten eingehend behandelt (s. S. 18 ff.).

Die im folgenden aufgeführten Zeugnisse über karische  
 κοινά sind knapper als die bisher gebrachten und enthalten keine  
 Einzelangaben über gemeinsamen Kult und Zusammensetzung  
 aus Komen. Trotzdem werden wir uns ihre Einrichtungen ent-  
 sprechend den bisher angeführten Verbänden denken.

5. τὸ κοινὸν τὸ Ταρμιανῶν.

BCH X 486, 1. Fundort Moughla. 2. Jahrh. v. Chr.: ὑπὲρ |  
 Χρυσίππου Ἀπολλωνίδα | Ρόδου | . . . (8) τὸ κοινὸν τὸ Ταρμιανῶν |  
 εὐνοίας ἔνεκεν τᾶς | εἰς αὐτόν.

490, 3 ebenda. 2. Jahrh. v. Chr.: . . . λ]ης [Λέ]οντος [Κε]-  
 νε[ρδω]λ|αβεὺς γυμνασιαρχήσας | καὶ Ἀντίπατρος Ἐκαταίου | Κεν[ε]ν-  
 δωλαβεὺς ἐφηβαρχή||σας Ἡλίῳ καὶ Ἑρμῇ καὶ Ἡρα|κ[λ]εῖ καὶ  
 Ταρμιανῶν τῷ | κοινῷ.

491, 4: Νικόλαος Λέοντος | Ρόδιος . . . (Z. 5) Ἑρμῇ καὶ Ἡρα-  
 κλεῖ | καὶ Ταρμιανῶν | τῷ κοινῷ.

Anz. Wien. Ak. 1892, 64, 1 Pisye. 2. Jahrh. v. Chr.: [τ]ὸ  
 κοινὸν τὸ Πισυητῶν καὶ Πλαδ[ασσέ]ω]ν τῶν μετὰ Πισυητ[ῶ]ν καὶ  
 τὸ κοινὸν τὸ [Ταρμια]νῶν ἐτείμησε κτλ. (s. Nr. 6). Die Lage des  
 Vorortes, der wohl Tarmia hieß, ist unbekannt. Die ersten drei

Inschriften, die sich auf Rhodier beziehen, beweisen, daß im 2. Jahrh. v. Chr. der tarmianische Bund wie die ganze Peraea von Rhodos abhing. *Κενενδωλαβειδς* in BCH 490, 3 bezeichnet wohl den Einwohner eines dem Koinon angeschlossenen Dorfes. Die Herausgeber der Inschriften von Moughla beziehen auch den Stein BCH X 488, 2, 2. Jahrh. v. Chr., in dem die Tabener, Lomensen, Mniesyten, Mobollenser genannt werden, auf den tarmianischen Bund und halten die genannten Ortschaften für Mitglieder dieses Koinon. Das dürfte kaum richtig sein. *Τὸ κοινὸν τὸ Ταρμιανῶν* wird in der Inschrift überhaupt nicht erwähnt. Von den aufgezählten Orten ist uns nur Tabae näher bekannt. Seine Einwohner leisten nach Liv. XXXVIII 13, 11 i. J. 189 v. Chr. dem Konsul Cn. Manlius Widerstand. Erscheinen sie hier schon vereinzelt, so beweist das Vorhandensein eigener Münzen von Tabae vom Ende des 2. Jahrh. v. Chr. ab (BMC Caria S. LXXIV ff. und 160 ff.) die Selbständigkeit des Ortes. 82 v. Chr. werden durch Senatsbeschluß zu Tabae mehrere autonome Ortschaften geschlagen. BCH XIII 503 = Viereck, Hermes XXV 624 = Ditt. OGIS 442 (vgl. Mommsen, Hermes XXVI 145 ff.) Z. 7: [αὐτοῖς] | . . . Λεύκιος [Κορνήλιος | Σύλλ]ας αὐτοκράτωρ συνεχώρησεν [π]όλεις ὅπως || ἰδί]οις τοῖς νόμοις αἰρέ-σεσιν τε ᾧσιν. Mommsen interpretiert diese Worte mit Recht dahin, daß mehrere freie Ortschaften mit Tabae zu einem Koinon vereinigt werden. Damals ist Tabae also autonom. Das zeigt auch die Inschrift IG XIV 986 a (S. 696), aus Rom, nach dem mithridatischen Krieg: Ὁ δ[ῆμος] ὁ Ταβηνῶν φίλ[ος] καὶ σύμμαχος Ρω[μαίων]. Denn ob wir hier δῆμος als freie Stadt oder als synonym mit κοινόν (s. u. S. 23) auffassen, auf alle Fälle ist Tabae nicht Mitglied des tarmianischen Bundes, sondern autonome Polis oder Vorort eines Koinon. Wir können die Selbständigkeit von Tabae bis ins 2. Jahrh. v. Chr. zurückverfolgen. Wenn wir außerdem in Betracht ziehen, daß in der Inschrift BCH X 488, 2 das κοινόν der Tarmianer überhaupt nicht erwähnt wird, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß dieser Stein sich auf diesen Verband bezieht, sehr gering<sup>1</sup>. — Der

<sup>1</sup> Auch die übrigen Erklärungsversuche der Herausgeber geben zu Bedenken Anlaß. Für die Behauptung, die Archonten, der Schreiber und die Agoranomen des Steines seien Behörden des κοινόν der Tarmianer, fehlt jeder Anhalt. Wo die Oberbehörde karischer Bünde genannt wird, heißt sie δῆμαρχος (s. S. 11, 14, 23 f.). Und die erste Zeile ἐπ' ἱερέως Χρυσόδοτος bezieht sich nicht



Name *Ταρμιανός* findet sich auf Steinen von Lagina (BCH XI 10, 4, 7; 11, 5, 5).

6. Anz. Wien. Akad. 1892, 64, 1 Pisye. 2. Jahrh. v. Chr.: [τ]ὸ κοινὸν τὸ Πισυητῶν καὶ Πλαδ[ασσέ|ω]ν τῶν μετὰ Πισυητῶν καὶ τὸ κοινὸν τὸ [Ταρμια|ν]ῶν ἐτείμησε . . . (4) Μόσχον . . . Ῥόδιον ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ε[ὲ]|νοίας, ἣν ἔχων διετέλει εἰς τὸ κοινὸν τὸ Ταρ[μι|α]νῶν καὶ εἰς τὸ κοινὸν τὸ Πισυητῶν καὶ Πλ[α|]δασσέων τῶν μετὰ Πισυητῶν. Ob diesem Bunde außer den Pisyeten und Plädassensern noch andere Dörfer angeschlossen waren, bleibt zweifelhaft. Wie hier, erscheinen Pisyeten und Tarmianer zusammen bei Liv. XXXIII 18, 2: *Rhodii . . . Pausistratum praetorem cum octingentis Achaeis peditibus, mille et octingentis fere armatis ex vario genere auxiliorum conlectis miserunt: Galli et Pisuetae et Nisuetae et Tamiani et Arei ex Africa et Laudiceni ex Asia erant.* Beide Bünde standen also in Abhängigkeit von Rhodos.

7. BCH X 426, 3. Kedreai. 2. od. 1. Jahrh. v. Chr.: [ὁ δᾱ]μος ὁ Κεδρεατῶν ἐτίμασε | [. . . . .] φιλιδα καθ' ὁδοεσίαν δὲ Νικαγόρα | [ἐπαίνωι, χρυσέωι σ]τεφάνωι, εἰκόνι χαλκείῃ, | [προεδροίαι ἐν] τοῖς ἀγῶσι οἷς τίθεντι Κεδρεᾶται || [ἀρετᾶς ἕνεκα] καὶ εὐνοίας ἃν ἔχων διατελεῖ | [εἰς] τὸ κοινὸν τὸ Κεδρεατῶν. Die ziemlich häufigen Zeugnisse über Kedreai sind von Diehl und Cousin BCH X 427 zusammengestellt. Wichtig ist, daß das Koinon der Kedreaten in ein und derselben Inschrift auch als δᾱμος bezeichnet wird. Das paßt gut dazu, daß an der Spitze des korazensischen Bundes ein Demarch steht (s. S. 14 u. 15 A. 1), und daß Stephanus die *Χρυσαιορεῖς* als δῆμος bezeichnet.

8. BCH X 428, 5. Idyma, unter Vespasian. *Ἀυτοκράτορα Κα[ίσαρα] Οὐδεσπασια|νὸν . . . . . | Σεβαστὸν τὸ κοινὸν τὸ Ἰδυμίων τὸν | πάντων ἀνθρώπων σωτῆρα καὶ εὐεργέ[την] || εὐχαριστίας ἕνεκα τᾶς εἰς αὐτόν.*

9. Sitz.-Ber. Wien 132 II 31, Nr. 1. Idyma. 2. Jahrh. v. Chr.: *ὑπὲρ | Ἀθαναγόρα Μ. . . . . | Πο[δίου] | τὸ κοινὸν τῶ[ν] . . || . . . | ωσιτενεῖω[ν] | εὐεργεσίας [ἕνεκεν τῆς] | εἰς αὐτοὺς [καὶ εὐνοίας]. | Θε[οῖς].* Der Name des Koinon ist bedauerlicherweise verstümmelt und eine Wiederherstellung noch nicht geglückt

auf einen eponymen Priester des tarmianischen Bundes, sondern sicher auf den eponymen Heliospriester von Rhodos, den wir von dem Amphorenstempel IG XII 1, 1204 kennen. Auch diese Inschrift fällt in die Zeit der Abhängigkeit der Peraea von Rhodos.

Daß die Ehrung einen Rhodier betrifft, legt nahe, daß auch dieser Stein in die Zeit der rhodischen Herrschaft über die Peraea fällt.

10. Sitz.-Ber. Wien. 132 II 34, 1. Pisye. Zeit unbekannt. [τ]ὸ κοινὸν τῶν Κωμητῶν ἐπὲρ ζ[ωῆς] | Φανίωνος Μυνδίου καὶ Γισστε . . . | Μυνδίας τῆς πρὸς αὐτοὺς | εὐνοίας. Es bleibt unsicher, ob Κωμητῶν Eigennamen ist, oder ob τὸ κοινὸν τῶν κωμητῶν nur die Gemeindeversammlung der Bewohner eines Dorfes bezeichnet. Vgl. Conze, Lesbos 23, 2: Τῷ κοινῷ τῆς φυλῆς [τῆς Αἰολίδο]ς.

11. BCH XIV 93, 2. Halikarnaß. 2. Jahrh. v. Chr. Z. 16 (nach den Ergänzungen von Cousin und Diehl): ἐπελθόν[τες δὲ οἱ πρὸς] βενταὶ ἀπελογίσαντο | [περὶ τούτων ἀ]κολούθως τοῖς ἐψηφισμ[οῖς ἐπὶ τοῦ κοιν]οῦ τοῦ Ὑλλαραμέων· [ἀ]γαθῇ τύχῃ, δε[δόχθαι ἐπηγῆσθαι τὸ | κοινὸν τὸ Ὑλλαραμ]έων κτλ. Der Stein enthält einen Volksbeschluß von Halikarnaß über Hyllarima, dessen Einwohner Halikarnaß durch Gesandte Bündnis und Geld angeboten haben. Hyllarima am Harpasos (Belege s. RE IX 120) begegnet auch auf einer Inschrift aus Alabanda BCH X 311, 4 Z. 16. Dieser Stein zählt die Städte auf, die einen Bürger von Alabanda geehrt haben. Hier ergänzen Diehl und Cousin [δῆμος ὁ Ὑλλ]α[ρ]αμέων, mit Recht, da alle Staaten auf diesem Stein als δῆμος bezeichnet werden und [τὸ κοινὸν τὸ Ὑλλ]α[ρ]αμέων nicht in die Lücke passen würde. Die Münzen von Hyllarima tragen die Aufschrift ἐπὶ ἄρχοντος . . . (BMC Caria 123). Während, wie wir sahen, ein Koinon δῆμος genannt werden kann, liegt kein Beleg für Archonten in einem karischen Bund vor. Daß dieser Beamte in Hyllarima eponym ist, läßt vielmehr auf Polisverfassung schließen. Entweder ist also BCH XIV 93, 2 Z. 19 zu lesen ἐπὶ τοῦ δήμου τοῦ Ὑλλαραμέων — ob der Buchstabe an der Bruchstelle sicher N ist, könnte nur der Vergleich des Originals oder des Abklatsches zeigen — und Z. 21 [τὸν δῆμον τὸν Ὑλλαραμ]έων, oder es ist anzunehmen, daß Hyllarima seine staatsrechtliche Stellung geändert hat und aus dem Vorort eines karischen Koinon zu einer nach griechischer Art organisierten Polis geworden ist.

Aus den angeführten Beispielen ermitteln wir für die Organisation karischer Koina folgendes: Mehrere karische Dörfer waren durch gemeinsamen Kult eines Gottes verbunden. Der Verband ging aber über die sakralen Grenzen hinaus. Auch

politische Fragen wurden gemeinsam geregelt. Neben der durchgehenden Bezeichnung der Verbände als *κοινὸν* findet sich *δῆμος*. Wo die Oberbehörde genannt ist, heißt sie *δήμαρχος*. Es ist durchaus möglich, daß an dem umfassendsten karischen Bunde, dem chrysaorischen Systema, nicht nur einzelne Dörfer, sondern auch kleinere *κοινὰ* teilhatten. Dann wäre aus Strabos Worten XIV 660 C *οἱ δὲ πλείστας παρεχόμενοι κώμας προέχουσι τῇ ψήφῳ, καθάπερ Κεραμιῆται* noch ein *κοινὸν τῶν Κεραμιητῶν* zu erschließen (vgl. Mommsen, Herm. XXVI 147).

Wenden wir uns nun zum *Koinon* von Panamara, das nicht nur wegen des Zusammenhanges mit dem dortigen Zeuskult hier eine eingehendere Betrachtung verdient, sondern über das wir auch dank der Funde von Panamara am besten von allen karischen Bündnen unterrichtet sind. Die einzelnen Inschriften, die oben S. 4f. aufgezählt sind, ergeben folgendes:

1. BCH XXVIII 345, 1. Nach 201 v. Chr. Die Ergänzungen Holleaux' p. 354 treffen im allgemeinen das Richtige, nur Z. 8, wo Holleaux *ἐπεύξασθ[αι δὲ τὸν ἱερέα μετὰ τῆς ἱερῆς]]ας* vorschlägt, vermißt man, daß das Gebet jährlich wiederholt werden soll und möchte lieber lesen *ἐπεύξασθ[αι τοὺς κατ' ἔτος (oder τοὺς ἀεὶ ὄντας) ἱερεῖς καὶ ἱερῆς]]ας*. Das Priestertum von Panamara wechselte jährlich, vgl. S. 44f. Der Stein enthält Ehrungen für Philipp V. wegen seiner Verdienste um Tempel und Kult. Priester und Priesterin sollen für ihn beten. Der Beschluß soll in den Türpfosten des Zeustempels eingegraben werden.

2. BCH XXVIII 346, 2. 199/8 v. Chr. Anfang eines Ehrenbeschlusses für Asklepiades, Sohn des Asklepiades(?), einen von Philipp V. eingesetzten karischen Epistaten. Neben der Datierung nach Königsjahren Philipps findet sich Z. 3 die Zeitbestimmung *ἐπὶ σ[τεφά]]νηφόρου Ἀπόλλωνος [τὸ τρί]]τον* oder *[τὸ τέταρ]]τον*. Eponyme Stephanephoren finden sich in vielen karischen Städten<sup>1</sup>. Auch kommt es öfters vor, daß der Gott selbst als Stephanephor fungiert. Die großen Kosten dieses Amtes brachten es mit sich, daß sich manchmal niemand fand, der es übernahm. Dann wurde das Geld aus der Tempelkasse ausgeworfen und

<sup>1</sup> Zu den von Gnaedinger *De Graecorum magistratibus eponymis*, Dissert. Argentor. 1892 S. 15f. aufgezählten Stephanephoren von Jasos, Mylasa, Stratonikeia, Aphrodisias, Olymos, Nysa füge ich noch folgende Beispiele aus Karien: Halikarnaß JHS XIV 378, 5 (s. oben S. 13); Teichiussa, JHS XVI 224 Nr. 17, 9; Kindya, JHS XVI 218 Nr. 8A 1, 8B 1; unbekannte Stadt, heute Tschinar, BCH XXIV 30.

man nahm an, daß der Gott selbst das Amt bekleide<sup>1</sup>. Für diese Sitte gibt es in und außerhalb Kariens mehrere Beispiele:

Antandros: Apollon. Fabricius, Berl. Sitz.-Ber. 1894, 905 Z. 14. 18. 20. 22. 23. 25. 31. 34—36.

Priene: Zeus. Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene (1906) Nr. 141.

Milet: Apollon. Milet, herausg. v. Th. Wiegand, Heft III (1914) Nr. 122 II 83 u. 85; Nr. 123, 5; 18; 35; 43; 44; 53—56; 59.

Um das Jahr der Stephanephorie genau zu bestimmen, wird entweder der Stephanephor des vorhergehenden Jahres mitangeführt — *ἐπὶ στεφανηφόρου* oder *στεφανηφοροῦντος τοῦ θεοῦ μετὰ τὸν δεῖνα* — oder ein mehrere Jahre vorher amtierender Stephanephor wird genannt — *ἐπὶ στεφανηφόρου* oder *στεφανηφοροῦντος τοῦ θεοῦ τοῦ ἔκτου μετὰ τὸν δεῖνα*.

Herakleia am Latmos: Inschr. v. Priene Nr. 51, 2.

Priene: Inschr. v. Priene Nr. 4, 2; 49. — 37, 125 f.

Magnesia am Maeander: Kern, Inschriften von Magnesia a. M. (1900) Nr. 90, 1.

Milet: Milet III Nr. 103, 1; 105, 1; 185, 1.

Iasos: LW 252; 255—266; 275—277; 279.

Einmal heißt es einfach *ἐπὶ στεφανηφόρου Ἀπόλλωνος*.

Priene: Inschr. v. Priene Nr. 44, 31—32.

In unserer Inschrift gestattet der Raum nicht, *ἐπὶ στεφανηφόρου Ἀπόλλωνος μετὰ τὸν δεῖνα* herzustellen. Da im Anfang der folgenden Zeile *τον* erhalten ist, ist *ἐπὶ σ[τεφα]νηφόρου Ἀπόλλωνος [τὸ τρι]τον* oder *[τὸ τέταρ]τον* zu lesen.

Für die Beantwortung der Frage, auf welche Gemeinde sich die hier erwähnte Stephanephorie bezieht, ist zu beachten, daß uns dies Amt in karischen *κοινὰ* unbekannt ist<sup>2</sup>. Wir dürfen also eine Stephanephorie des Apollon für den Bund von Panamara nicht annehmen. Da liegt es am nächsten, an das nahe gelegene Stratonikeia zu denken, wo die Stephanephorie durch viele Beispiele bekannt ist: LW 517, 3; 525; BCH XI 145, 46, 3; 227, 1; XII 83, 8, 4—5; XV 192, 137, 22; XXVIII 21, 1 B 2. Zur Datierung dient der Stephanephor BCH XXIV 34/35: *ἐπὶ στεφανηφόρου Διονυσικλήους*. Apollon als Gott der Stephanephorie wird gesichert durch Benndorf, Reisen I 156 Nr. 134 A 6:

<sup>1</sup> Gnaedinger aaO. S. 18 Anm. 1.

<sup>2</sup> JHS XIV 378, 5 *γενόμενος στεφανηφόρος* bezieht sich auf Halikarnaß, s. o. S. 13.



μετὰ στεφανηφορίαν Θεοῦ Ἀπόλλων[ος] und BCH XXVIII 42 Nr. 27 B 9 μετὰ . . . . . στεφανηφορίαν τοῦ Ἀπόλλωνος. Der Beschluß des κοινὸν von Panamara ist also nach der Stephane- phorie von Stratonikeia datiert. Panamara muß damals in irgendeinem staatsrechtlichen Zusammenhange oder Abhängig- keitsverhältnis zu dieser Stadt gestanden haben.

3. BCH XXVIII 347, 3. 199/8 v. Chr. Fragment eines vom Bund von Panamara gefaßten Beschlusses zu Ehren eines unbekannten Mannes, der für Wiederherstellung der Tempel- mauern, die durch Erdbeben zerstört waren, sorgte. Inschrift 2 und 3 fallen also in dieselbe Zeit. Aber es scheint zwischen beiden Fragmenten ein noch engerer Zusammenhang zu be- stehen. 2. ist das obere Stück einer zerbrochenen Stele, 3. steht auf dem Fragment einer Stele, deren oberer und unterer Teil weggebrochen sind. Die Zeilenlänge beider Inschriften beträgt 19—22 Buchstaben. Nach der Beschreibung der Herausgeber sind beide Dekrete in „petites lettres“ geschrieben. Zu diesen äußerlichen Gleichheiten kommt eine starke innere Verwandt- schaft. 2. ist ein Ehrendekret für Asklepiades, karischen Epistaten Philipps V., in 3, 10 wird der unbekannte Geehrte belobt, weil er die Anweisungen Philipps V. sorgfältig befolgt hat. 2. gibt als Begründung für die Ehrung des Asklepiades nur die allge- meine Tatsache, daß er sein Amt gut verwaltet hat. Die einzelnen Verdienste, die sich in derartigen Inschriften an diese allgemeine Tatsache anschließen, finden wir in 3. Ich halte daher 2. und 3. für Bruchstücke ein und derselben Inschrift. Wieviel zwischen 2, 13 und 3, 1 fehlt, ist unsicher. Wenn ich trotzdem eine Ergänzung versuche, so geschieht es, um zu zeigen, daß sich beide Fragmente ohne Gewaltsamkeiten vereinigen lassen. Der Beschluß lautete dann etwa folgendermaßen:

	Βασιλεύοντος Φιλίππου	I 1
	ἔτους τρίτου καὶ εἰκοστο[ῦ]	
	Ξανδικοῦ ἑβδόμῃ, ἐπὶ σ[τεφα-]	
	νηφόρου Ἀπόλλωνος [τὸ τρί- oder τέταρ-]	
5	τον, ἐκκλησίας κυ[ρίας γενο-]	5
	μένης· ἔδοξε [Παναμαρέ-]	
	ων τῷ κοινῷ· [ἐπειδὴ Ἀσκλη-]	
	πιάδης Ἀσ[κληπιάδου(?)] Πεν-]	
	μάτιος [ἀποσταλὴς ἐπι-]	
10	στά[της ὑπὸ τοῦ βασιλέως]	10

- Φιλί[ππου τῆς τε φυλακῆς]  
 τοῦ [χωρίου καλῶς προέσ-]  
 τ[ῆ καὶ συμφερόντως ὑπέρ τε]  
 [τοῦ ἱεροῦ ἐμ πᾶ]σι [τοῖς και-] II 1  
 15 [ροῖς καλῶς] φροντίζων [δια-]  
 [τετέλεκ]εν καὶ συνσεισθ[ε-]  
 των τῶν τειχέων ὑπὸ τοῦ  
 σεισμοῦ, ἔκτενῃ παρέχων αὐ- 5  
 τόν, ἐπεσκεύασεν πάντα,  
 20 ἐν τε τοῖς ἄλλοις φιλαν-  
 θρώπως κέχρηται καὶ κοι-  
 νῇ πᾶσιν καὶ ἰδίαὶ ἐκάστωι,  
 ἀκόλουθα πράσσων τῇ προ- 10  
 αἰρέσει τοῦ βασιλέως Φι-  
 25 λίππου· ὅπως οὖν καὶ Πανα-  
 μαρεῖς φαίνονται τιμῶν-  
 τες τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας·  
 ἀγαθῇ τύχῃ, δεδόχθαι 15  
 τῷ κοινῷ· πρῶτον μὲν βα-  
 30 [σιλέα Φίλιππου] ἐπ[αινέσαι . . . . .]

9 ἀποσταλῆς: καταλειφθεῖς Holleaux; vgl. aber BCH XVII 54, 7; Ditt. OGIS 329, 2. — 13 συμφερόντως vgl. Pseudoaristea 298. — 15 καιροῖς vgl. Ditt. Syll.<sup>3</sup> 330, 13; 353, 5; ἐμ πᾶσι Ditt. OGIS 268, 7; Syll.<sup>3</sup> 475, 13.

Der Beschluß wird nach den Ehren für Philipp noch fort-  
 gefahren haben etwa *ἔπειτα δὲ Ἀσκληπιάδην* usw.

Wenn wir die beiden Fragmente in dieser Weise verbinden, werden vor dem eigentlichen Ehrenbeschluß die Arten von Verdiensten, die die Ehrung veranlassen, aufgezählt: 1. *φυλακὴ τοῦ χωρίου* Z. 10—13. 2. *φροντὶς τοῦ ἱεροῦ* Z. 14—19. 3. *χρῆσις τῶν ἀνθρώπων* Z. 20—25. Ähnliche Begründung von Ehrenbeschlüssen finden wir auch in anderen Inschriften von Panamara. Z. B. BCH XVII 54 Z. 4—10 *φυλακὴ τοῦ χωρίου*, 10—13 *δικαιοσύνης*, 13—14 *εὐσέβεια πρὸς τοὺς θεοὺς*, 14—16 *χρῆσις τῶν ἀνθρώπων*. BCH XXVIII 349, 5, von der der Anfang weggefallen ist, bietet vor der Beschlußformel *δεδόχθαι τῷ κοινῷ* nur noch die *χρῆσις τῶν ἀνθρώπων* (Z. 1—4). Die Fragmente 2. und 3. passen also auf jede Weise aufs beste zueinander.

Kurz nach der Niederlage Philipps bei Kynoskephalai besetzte Antiochos III. Karien. Um einen Krieg mit Rhodos, das

die Peraea und mehrere karische Ortschaften zu unterwerfen strebte, zu vermeiden, überließ er diesem Staat Stratonikeia<sup>1</sup>. Dessen Abhängigkeit von Rhodos dauerte bis 166; damals erklärte der Senat nach Niederwerfung des Perseus, um die Macht von Rhodos zu schwächen, die Städte Kariens, darunter Stratonikeia, für frei (Polyb. XXX 21, 3; Niese aaO. III 194 ff.). Daß auch Panamara zu dem von Rhodos okkupierten Gebiet gehörte, zeigen drei Beschlüsse des dortigen Koinon zu Ehren rhodischer Bürger.

4. BCH XVII 54; Michel *Recueil* 479; Gelder, Geschichte der Rhodier (1900) 445, 29. Zwischen 197 und 166 v. Chr. Ehrenbeschluß des Koinon von Panamara für einen Rhodier, der als Epistat seiner Heimatstadt Karien oder einen Teil Kariens verwaltete. Der untere Teil der Stele, der die Aufzählung der beschlossenen Ehren enthielt, ist weggebrochen. Den später getilgten Namen des Epistaten stellt Wilhelm, Gött. Gel. Anz. 1900, 91 als *Πο[λυ]κ[ρατίδας] Ἀ[αίλ]όχου* wieder her. An Stelle der Datierung nach dem Stephanephor von Stratonikeia in 2. ist hier die Zeitbestimmung nach dem rhodischen Heliospriester getreten. Die neuen Herren haben also das Verhältnis zwischen Panamara und Stratonikeia gelöst und ersteres direkt von sich abhängig gemacht. Diese Maßregel wird zur Schwächung der neu unterworfenen Stadt Stratonikeia gedient haben. Der Heliospriester Archidamos findet sich auch auf Amphorenstempeln von Rhodos: CIG III praef. S. VIII 156—160; IV 8518 I 50; IG XII 1, 1109.

5. BCH XXVIII 348, 4. Holleaux' Ergänzungen S. 360. Zwischen 192 und 166 v. Chr. Ehrenbeschluß für einen Rhodier; Anfang verloren. Nach Holleaux ist Z. 8 *μετέχουσι* fälschlich für *μετονοσίαν* geschrieben. Mir scheint es richtiger zu lesen Z. 7 *ἐπ'ἀ[ρχειν αὐτῶι <ἀτέλειαν καὶ πολιτείαν αὐτῶι> καὶ ἐγ]γόνοις μετέχουσι κτλ.*<sup>2</sup>, wobei die Worte *ἀτέλειαν καὶ πολιτείαν αὐτῶι* auf dem Stein infolge des Homoteleutons ausgelassen sind.

<sup>1</sup> Liv. XXXIII 18, 21; Polyb. XXX 31, 6; Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten II (1899) 639 f.; Beloch, Griech. Gesch. III 2 (1904) 456 Anm. läßt Stratonikeia schon 242 von Antiochos an Rhodos abgetreten werden. Dagegen spricht Livius, der dies Ereignis nach Kynoskephalai setzt, und die Inschriften von Panamara, die Karien um 200 in der Gewalt Philipps V. zeigen.

<sup>2</sup> Vgl. BCH XIII 23 Nr 1, 8.

Z. 12 ff. wird beschlossen, einen Gesandten nach Rhodos zu senden, der Rat und Volk von Rhodos von dem Beschluß in Kenntniss setzen und ein Duplikat des Beschlusses dort aufstellen soll.

6) BCH XXVIII 349, 5. Zwischen 192 und 166 v. Chr. Holleaux' Ergänzungen S. 360. Ehrenbeschluß für einen unbekannten Mann, dessen Namen mit dem Anfang der Inschrift verloren ist. Daß er gleichfalls Rhodier war, ergibt sich aus dem Beschlusse, durch einen Gesandten das Dekret in Rhodos mitteilen zu lassen (Z. 8 ff.). Diese Inschrift steht dem oben aus 2. und 3. zusammengesetzten Beschluß formell am nächsten: 6, 1 [ἐν τε τοῖς ἄλλοις φιλανθρωπῶπως χ[ρ]ῆ[ται καὶ κοιν]ῇ πᾶσιν καὶ ἰδῖαι ἐκάστωι, ἀκό[λου]θα πράσσ[ων] τῇ τοῦ δήμου προαίρεσι[ει· ὅπως οὖν] καὶ Παναμαρεῖς φαίνονται || [τιμῶντες το]ὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας· δεδόχθ[αι τῷ κοινῷ ~ 2 + 3, 20 ἐν τε τοῖς ἄλλοις φιλανθρωπῶπως κέχρηται καὶ κοινῇ πᾶσιν καὶ ἰδῖαι ἐκάστωι, | ἀκόλουθα πράσσων τῇ προαίρεσει τοῦ βασιλέως Φι[λίππου· ὅπως οὖν καὶ Παναμαρεῖς φαίνονται τιμῶντες τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας· | ἀγαθῇ τύχῃ· δεδόχθαι | τῷ κοινῷ]. Der Vergleich der verwandten Stellen zeigt, daß der Demos in dieser Inschrift dieselbe Stellung einnimmt wie dort König Philipp. Es ist der Demos von Rhodos gemeint, der Philipp V. nach seinem Sturz in Karien ablöst und dessen staatsrechtliche Stellung übernimmt. Wir werden ferner schließen, daß dieser Ehrenbeschluß wie 4. einen rhodischen Epistaten betraf. Wichtig ist, daß Z. 13 ὁ ἐνεστὼς δήμαρχος beauftragt wird, den Beschluß auf Stein schreiben und im Tempel aufstellen zu lassen. Wie im korazensischen Koinon (S. 13 Nr. 3 vgl. S. 16 Nr. 7, wo das κοινὸν τὸ Κεδρεατῶν als δᾶμος bezeichnet wird) ist im Bund von Panamara die Oberbehörde ein Demarchos. Wie wir sahen, ist dies die übliche Bezeichnung des obersten Amtes in karischen Koina. Es liegt also kein Grund vor, mit Holleaux BCH XXVIII 361 f. und Schaefer S. 413 auf Grund dieser Behörde Panamara für einen Demos von Stratonikeia zu halten. Es ist überhaupt falsch, für die Stellung der δήμαρχοι nur die attischen Verhältnisse zugrunde zu legen. Sind uns diese auch am besten bekannt, so sind die Demarchen doch bei weitem nicht immer die Vorsteher einer Unterabteilung des Staates. Während sie in Euboia (IG XII 9, 90, 2; 189, 24 u. 34; 139, 3 vgl. S. 163), Kos (Paton-Hicks, *Inscriptions of Cos* (1891) 9, 9; 344, 16; 347, 3; 391, 4/5; 417, 3/4), Demetrias (IG IX 2, 1111, 7; 1112, 4 vgl. Kip, *Thessalische Studien*, Halle 1910,



S. 101 f. 104) die einzelnen Deme, also Teile des Gesamtstaates, leiten, liegt in Chios und Neapel die Sache anders. Für Chios hat Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. Berl. Akad. 1909, S. 64 Nr. 25 aus einer alten Inschrift Demarchen als oberste Staatsbehörde mit Recht erschlossen, für Neapel werden sie als solche bezeugt von Strab. V 246 C; IG XIV 716, 737, 741, 749, 756<sup>a</sup> vgl. S. 191. An beiden Stellen nehmen also die Demarchen dieselbe Stellung ein wie in vielen Städten die *δαμοργοί*. Die Stellung der Demarchen in Lykien (LW 1248 = CIG III 4278 k (Arsade), LW 1384 = CIG III 4342 d<sup>5</sup> (Aspendos) und Benndorf, Reisen II 233 E (Oinoanda)) ist leider nicht klar. Auf alle Fälle zeigen die angeführten Beispiele, daß in dem Namen *δήμαρχος* nicht der Begriff einer Behörde, die nur eine Unterabteilung des Staates leitet, zu liegen braucht. Vielmehr sind die Panamarensen in unserer und auch in der folgenden Inschrift wenigstens formell autonom, da sie das Bürgerrecht verleihen können (Z. 7 f.). Ja, die Annahme, Panamara sei damals Demos von Stratonikeia gewesen, steht in Widerspruch zu der aus dem Wechsel der Datierung erschlossenen Tatsache, daß die Rhodier Panamara von Stratonikeia gelöst und von sich direkt abhängig gemacht haben. Die rhodischen Epistaten hatten in Karien militärisches Kommando und die oberste Rechtsprechung. Im übrigen war damals das *κοινὸν τὸ Παναμαρέων* autonom.

Neben den Demarchen erscheint, wie beim Koinon von Koraza die *ταμίαι* (s. o. S. 14), eine Finanzbehörde, deren Namen von Holleaux — leider nicht mit völliger Sicherheit — zu [*λογι*]σται ergänzt wird.

7. BCH XXVIII 350, 6. Anfang weggebrochen. Ehrenbeschluß des *κοινὸν τὸ Παναμαρέων* für Leon, Sohn des Chrysaor, Enkel des Polyperchon, der sich um den Kult des Zeus in hohem Maße verdient machte, wie es Z. 3 folgendermaßen beschrieben wird: [*ψή*]φισμα ἀποδοὺς καὶ παραθεῖς ἔκ τε [*τ*]ῶν | [*ιστοριῶ*]ν<sup>1</sup> καὶ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων καὶ συστήσα[[ς τὰς ἀν]ωθεν τιμὰς καὶ ἀσυλίας ὑπαρχούσας τῷ δή[μῳ] | καὶ Παναμαρεῦσιν ἔπεισεν τὸν σύνπαντα δῆμον εἰς τ[ὸ] | τὰς θυσίας ἐπιφανεσιτέρας καὶ μελίζοντας συντελεῖν, ἐ[πελθὼν τε ἐπὶ τινας δῆμους ἔπεισε καὶ ἐκείνους συνθῦειν κτλ. Auf Grund dieser Worte sind die verschiedenen oben S. 5 kurz skizzierten Erklärungsversuche für das Wesen des

<sup>1</sup> So zu ergänzen nach Analogie von Ditt. OGIS 13, 11: Τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς γεγεννημένην ἀ[ῖ]τ[οις κτῆσι]ν . . . ἐπεδείκνυνον ἔκ τε τῶν ἱστοριῶν κτλ.

Bundes von Panamara aufgebaut. Holleaux stützt seine Theorie, τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων sei ein Demos von Stratonikeia, außer auf die Erwähnung des Demarchen in 6. auf die Worte τῷ δή[μῳ] καὶ Παναμαρεῦσιν, Schaefer auf dieselben Worte seine Annahme, der betreffende Demos von Stratonikeia habe noch andere Einwohner außer den Παναμαρεῖς umfaßt; er betont nämlich das καὶ in τῷ δή[μῳ] καὶ Παναμαρεῦσιν. Demos und Koinon seien allmählich in eins zusammengefloßen, so daß im 1. Jahrh. n. Chr. in den Inschriften von Lagina Παναμαρεῦς als Demenname habe erscheinen können (vgl. oben S. 5). Beide erklären nicht Z. 8 der vorliegenden Inschrift ἐπὶ τινὰς δήμους. Francotte *La polis Grecque* (1907) 217f. hält den Bund von Panamara gleichfalls für einen Demos von Stratonikeia, der außer Panamara weitere Dörfer umfaßt habe, und bezieht ἐπὶ τινὰς δήμους auf diese. Der Wahrheit am nächsten kam Schreiber S. 40, obwohl ihm die Dekrete des κοινὸν von Panamara mit einer Ausnahme noch nicht vorlagen. Er hält es für einen Verband freier karischer Dörfer, der am chrysaorischen Systema teilhatte.

Da die Erwähnung von Demarchen als Stütze für die These, Panamara sei Demos von Stratonikeia, in Wegfall kommt, fußen alle diese Gelehrten nur auf dem z. T. ergänzten Worte δή[μῳ] in Z. 5 unserer Inschrift. Hier muß also die Untersuchung einsetzen und zunächst die Richtigkeit der Ergänzung prüfen. Nun werden in allen anderen Beschlüssen des Bundes von Panamara die Worte Παναμαρεῖς und τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων synonym gebraucht. In der vorliegenden Inschrift heißt es Z. 9/10 ἔσπευδεν ὑπὲρ . . . . τοῦ κοινοῦ τοῦ Παναμαρέων, aber Z. 11 δπως οὖν καὶ Παναμαρεῖς φαίνονται, Z. 13 wieder δεδόχθαι τῷ κοινῷ, Z. 17 μετονοσάν πάντων ὧν καὶ Παναμαρεῖς μετέχουσιν, Z. 27 hingegen τὰ δεδογμένα τῷ[ε] κοινῷ τῷ Παναμαρέων. BCH XXVIII 345, 1 lesen wir ἔδοξε Παναμ[αρέων τῷ κοινῷ], ebenso 346, 2, 6; aber 350, 5, 11 τὰ δεδ[ογμένα τοῖς Παναμ]αρεῦσιν. Παναμαρεῖς allein ferner BCH XXVIII 347, 3, 12; 348, 4, 9 (vgl. Holleaux S. 360); 349, 5, 4. Da also Παναμαρεῖς und τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων gleichbedeutend sind, muß in dem Worte τῷ δή[μῳ] καὶ Παναμαρεῦσιν das letztere sich auf den Bund beziehen. Dann müßte also, wie es Holleaux BCH XXVIII 362 Anm. 2 und Schaefer S. 413 richtig erkannt haben, der Demos das κοινὸν τὸ Παναμαρέων umfassen. Bei dieser Interpretation bleibt es aber

unklar, wie das Koinon, ein Teil des Demos, dem Demarchen, der an der Spitze des ganzen Demos steht, Vorschriften machen kann, wie es BCH XXVIII 349, 5, 12 ff. geschieht. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Z. 16 f. das *κοινόν* an Leon das Bürgerrecht verleiht. Führt schon die Annahme, daß ein Demos einer Stadt Bürgerrecht verleihen kann, zu Künstlichkeiten, so ist es einfach unmöglich, daß diese Verleihung von einer Unterabteilung des Demos, wie es doch das Koinon sein soll, ausgeht. Von welcher Seite wir auch die Sache ansehen, die Ergänzung *δή[μω]* läßt sich nicht halten. Die richtige Interpretation der Reste *ΔΗ* ergibt Z. 9 *ἔσπευδεν ὑπέρ τε τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ κοινοῦ τοῦ Παναμαρέων*. Es ist zu lesen *τιμὰς καὶ ἀσυλίας ὑπαρχούσας τῷ Διὶ* (*ΔΙΙ* von den Herausgebern verlesen in *ΔΗ*) *καὶ Παναμαρεῦσιν*. Dann bezeichnet *Παναμαρεῦσιν* das Koinon, das den Beschluß faßt, *Διὶ* den Bundesgott Zeus. Jetzt steht unsere Inschrift nicht mehr im Widerspruch zu den bisher behandelten Bundesbeschlüssen, und der Theorie, Panamara sei Demos von Stratonikeia, ist aller Boden entzogen.

Leon also, der Sohn des Chrysaor, bewies aus alten historischen Zeugnissen und anderen alten Urkunden alte Ehren- und Asylrechte des Zeus von Panamara und seines Koinon und überredete dadurch einen *σύμπαντα δῆμον*, am Kult des Zeus teilzunehmen. Dabei legte er zugleich ein *ψήφισμα* vor<sup>1</sup>. Er hat also dem *σύμπας δῆμος* ein Psephisma des Bundes von Panamara überbracht und bei dieser Gelegenheit in der genannten Weise bewirkt, daß dieser *δῆμος* durch seine Teilnahme zur Hebung und Vergrößerung des Kultes beitrug. Außerdem bewog er auch andere *δῆμοι*, am Kult teilzunehmen (Z. 8). Es sind also noch die Ausdrücke *σύμπας δῆμος* Z. 6 und *ἐπὶ τινὰς δῆμους* Z. 8 zu erklären. Letztere können, nachdem die Annahme, Panamara sei Demos von Stratonikeia, widerlegt ist, nicht als Deme dieser Stadt gefaßt werden. Es sind vielmehr den Panamarensern gleichstehende karische Städte, Dörfer oder *κοινά*. Daß diese als *δῆμοι* bezeichnet werden können, wurde schon mehrfach hervorgehoben. Schwieriger ist die Bestimmung des *σύμπας δῆμος* in Z. 6 und 27. Wir sahen oben S. 18 ff., daß

<sup>1</sup> *ψήφισμα ἀποδοῦς* Z. 3. Vgl. LW 588 = CIG II 3800 Z. 5 *πρέσβεις* . . , *οὗ τό τε [ψήφ]ισμα ἀπέδωκεν καὶ* . . . Diest, *Nysa ad Maeandrum*, Archäol. Jahrb. Ergänzungsheft X (1913) 64, 7 *ἀπέδωκάν[μοι τὸ ψήφισμα]*.

Panamara zur Zeit Philipps V. mit Stratonikeia zusammenhing, von 197 bis 166 aber direkt von Rhodos abhängig war. Ob es aber nach dem Sturz der rhodischen Herrschaft über Karien wieder in das alte Verhältnis zu Stratonikeia trat, steht nicht fest. Die Worte  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$   $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  lassen sich also auf zweierlei Weise erklären. Entweder beziehen sie sich auf Stratonikeia für die Zeit vor 197 oder nach 166, oder auf Rhodos für die dazwischenliegenden Jahre. Tatsächlich wird die Gemeinde von Rhodos wie die von Stratonikeia als  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$   $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  oder  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  bezeichnet: IG XII 1, 762, 6; 847, 15; 848, 12; 852, 7; 1032, 32; 1033, 30; 1035, 10; BCH XI 161 Nr. 71, 5—6. Um so mehr ist es zu bedauern, daß mit dem Anfang unserer Inschrift das genaue Datum verloren ist, und daß die Herausgeber es nicht für nötig gehalten haben, das Alter der Inschriften zu ermitteln und anzugeben. Unser einziges Hilfsmittel zur ungefähren Datierung des Steines ist die Orthographie. In den ältesten Inschriften des Bundes von Panamara aus der Zeit Philipps V. wird Jota adscriptum bei  $\omega$  und  $\bar{\alpha}$  immer geschrieben, bei  $\eta$  findet es sich bald, bald nicht. In den Inschriften der rhodischen Zeit Nr. 4—6 ist die Schreibung des Jota adscriptum nicht so streng gewahrt. Der Stein des Leon steht etwa zwischen beiden Gruppen, wie die folgende Tabelle zeigen mag:

Inschrift	$\alpha\iota$	$\bar{\alpha}$	$\omega\iota$	$\omega$	$\eta\iota$	$\eta$
1	—	—	1	—	1	—
2+3	1	—	5	—	3	2
4	—	—	2	—	—	1
5	—	—	3	3	—	—
6	1	—	3	1	3	—
7	—	—	20	1	1	2

Dies Bild der Orthographie der Inschriften von Panamara stimmt zu den gleichzeitigen sonstigen griechischen Inschriften. Im 2. Jahrh. v. Chr. schwindet Jota adscriptum bei  $\bar{\alpha}$  und  $\omega$ , während es bei  $\eta$  schon früher vernachlässigt wird<sup>1</sup>. Läßt sich aus dieser Tatsache allein die genaue Zeit der Leon-Inschrift nicht erschließen, so zeigt doch die obige Tabelle, soweit das

<sup>1</sup> Nachmanson, Laute und Formen der magnetischen Inschriften (1903) S. 49 f.; Schweizer, Grammatik der pergamenischen Inschriften (1898) S. 86 f.; Mayser, Grammatik der griechischen Papyri (1906) S. 119 f.; Meisterhans, Grammatik der attischen Inschriften<sup>3</sup> (1900) S. 64 ff.; G. Meyer, Griechische Grammatik<sup>3</sup> (1896) S. 187.



geringe Vergleichsmaterial ein Urteil zuläßt, daß sie den Inschriften aus der Zeit der Rhodierherrschaft Nr. 4—6 näher steht als den älteren. Da aber das Jota adscriptum noch nicht sehr stark vernachlässigt wird, dürfen wir den Stein auch nicht allzuweit von 1—3 abrücken. Mit einiger Wahrscheinlichkeit werden wir ihn also hinter die Dekrete makedonischer Zeit und vor die unter die Herrschaft von Rhodos fallenden setzen<sup>1</sup>. Das Dekret ist also kurz vor der Okkupation von Karien durch diese Insel oder im Anfang der Rhodierherrschaft entstanden. Das ermöglicht leider keine eindeutige Entscheidung, ob mit *σύμπασι δῆμος* Stratonikeia oder Rhodos gemeint ist.

Durch einen glücklichen Zufall kennen wir die Persönlichkeit des in dieser Inschrift erwähnten Leon genauer<sup>2</sup>. Suidas unter *Λέων* = FHG II 328 berichtet, daß der Rhetor Leon von Alabanda vier Bücher karische Geschichte, zwei Bücher lykische Geschichte, eine rhetorische *τέχνη*, eine Abhandlung *περὶ στάσεων* und ein Buch über den heiligen Krieg zwischen Phokis und Boeotien verfaßt habe. Da aber Suidas offenbar die Werke Leons von Alabanda mit denen des Historikers Leon von Byzanz, von dem er vorher aufzählt *τὰ κατὰ Φίλιππον καὶ τὸ Βυζάντιον, Τευθραντικὸν, περὶ Βησαίου, τὸν ἱερὸν πόλεμον, περὶ στάσεων, τὰ κατ' Ἀλέξανδρον*, durcheinander geworfen hat, hat Müller zur Stelle die Schwierigkeiten mit Recht in der Weise zu heben gesucht, daß er die Frage der Autorschaft von *Τευθραντικὸν* und *περὶ Βησαίου* offen läßt, dem Leon von Alabanda aber *Καρικά, Λυκικά*, die *τέχνη* und *περὶ στάσεων* zuschreibt. Leo von Byzanz hingegen hat nach Müller *τὰ κατὰ Φίλιππον, τὸν ἱερὸν πόλεμον* und *τὰ κατ' Ἀλέξανδρον* geschrieben. Als Fragment Leons von Alabanda führt Müller nur aus Hesych an: *Βαιῶσις, ἐορτὴ παρὰ Ἀσσυρίοις, ὡς Λέων ὁ Ἀλαβανδεὺς ἐν τρίτῳ*. Es ergibt sich also, was für uns wichtig ist, daß Leon vier Bücher über die Geschichte oder über die Sitten und Geographie Kariens verfaßt hatte. Ein weiteres Fragment dieses Werkes steht bei Porphyrr. Quaest. Hom. I 96, 1 Schrader: *Λέων δὲ ἐν τοῖς Χρυσαιοῖσι γεγράφθαι φησὶν, ὡς ἀπὸ πηγεῖο πᾶσι θεοῖς* (nämlich Bellerophon) \* \* \* \* \* *Προίτῳ μὲν διαβεβλημένος ὑπὸ τῆς*

<sup>1</sup> Zur Form *ἡρέθη* Z. 31 vgl. *ἀρέθην* in der Tempelchronik von Lindos. Blinkenberg *La chronique du temple Lindien* (1912) S. 323 A 12.

<sup>2</sup> Diesen Hinweis verdanke ich der Güte des verstorbenen Herrn Geh.-Rat A. Brinkmann.

γυναικὸς ἀδίκως κτλ. Dazu merkt Schrader an: *Leonis Alabandensis Carica et Lyciaca commentaria Suid. v. Αἰών*. Aber die Worte *ἐν τοῖς Χρυσαιοτικοῖς γεγραφοῖται φησὶν* können nicht bedeuten: „Leo sagt in den *Καρικὰ*“, sie sind vielmehr zu übersetzen: „Leo sagt, in den alten Geschichten der Chrysaorensen d. h. der Karer (oder in anderen alten karischen Urkunden) stehe geschrieben“. In seinen *Καρικὰ* griff Leo also auf alte Lokalüberlieferung zurück. Dasselbe tut der Leo unserer Inschrift, um die Ehren- und Asylrechte des Zeus von Panamara zu beweisen. Da es unwahrscheinlich ist, daß in derselben Gegend zwei Männer desselben Namens denselben Studien obgelegen haben, liegt nichts näher, als in dem Rhetor Leon und dem Leon unserer Inschrift ein und dieselbe Person zu sehen. Dann wäre Leo von Alabanda in die erste Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. zu setzen, was zu den sonstigen Nachrichten über ihn nicht im Widerspruch steht.

Wie Leo von Alabanda in Panamara, so macht in Nysa Artemidoros, Sohn des Demetrios, die Lokalforschung fruchtbar, indem er auf Grund seiner Studien alte Asylrechte von Nysa erneuert und wie jener den Demos von Stratonikeia oder Rhodos die Römer zur Anerkennung dieser Rechte veranlaßt. CIG 2943, 8 = Diest *Nysa ad Maeandrum* S. 64 Ἀρτεμίδωρος Δημητρίου Παπᾶς, τῶν | τῆς πόλεως στρατηγῶ(ν), ἐπιμεληθεὶς ἀποκατέστη||σεν εἰς τὸ γραμματῆον τὰ ἱερὰ γράμματα περὶ τῶν θεῶν | καὶ τῆς ἀσυλίας αὐτῶν καὶ τῆ[ς] ἰκεσίας καὶ τῆς περὶ τὸ ἐε|ρὸν ἀτελείας, ἐμφ[α]ρίσας Γνήῳ Λέντλῳ Ἀῦγορι τῷ ἀνθυπ[ά]τῳ καὶ ἀποδοὺς (τ)ὴν ἐπογεγραμμένην ἐπιστολή(ν). Es folgt der Anfang des Briefes, den der Prokonsul Cn. Lentulus an die Bewohner von Nysa richtete. Ein weiteres Bruchstück derselben Inschrift hat Hiller v. Gaertringen bei Diest aaO. 63 herausgegeben. Es enthält einen Brief, den Seleukos I. und sein Sohn Antiochos an Sopatros — Hiller hält ihn für den Satrapen von Karien — gerichtet haben. Die Reste lassen erkennen, daß von den Asylrechten der Athymbrianen, d. h. der Nysaeer die Rede ist. Vielleicht gehört zu derselben Inschrift das Bruchstück bei Diest S. 64, das einen Brief Antiochos' d. Gr. über die Asylrechte von Nysa enthält. Artemidoros hat also die Rechte von Nysa auf Grund der Briefe von syrischen Königen in ähnlicher Weise wie Leon erneuert, der sich auf alte karische Überlieferung berief. Zwar ist er zwei Jahrhunderte jünger als Leon — die

Inscription über ihn ist auf den 12. August des Jahres 1 v. Chr. datiert, — doch ist ein derartiges Zurückgehen auf lokale Überlieferung auch für Leons Zeit sehr wohl möglich, wie die Werke des Philochoros, Phanodemos, Manetho, Berossos beweisen.

Im Jahre 166 v. Chr. befreiten die Römer Karien von der rhodischen Herrschaft. Die staatsrechtliche Stellung des Bundes von Panamara nach diesem Jahre ist wegen des Fehlens von Zeugnissen unbekannt. Aber da wir später den Zeus von Panamara als Schutzgott von Stratonikeia finden, müssen beide Orte irgendwann verbunden sein. Da wir schon vor 196 eine Verbindung zwischen beiden Ortschaften feststellen konnten, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Römer 166 das alte Verhältnis wiederherstellten. Im Jahre 81 v. Chr. billigt der Senat die Anordnungen Sullas, der Stratonikeia für treues Aushalten im mithridatischen Kriege [*Πήδασόν τε*], *Θεμισσό<sup>1</sup>ν, Κέραμον, χωρία, [κώμας, λιμένας τε καὶ προσόδους] πόλεων* zuteilt (BCH IX 446 fr. E; Ditt. OGIS 441, 51 ff. vgl. 95 f.).

Wenn also Panamara nicht gleich nach Sturz der Rhodierherrschaft mit Stratonikeia wieder vereinigt wurde, werden wir annehmen, daß es spätestens 81 v. Chr. zusammen mit Pedasos und den anderen genannten Städten durch Sullas Maßnahmen zu dieser Stadt kam. Eine sichere Datierung der Vereinigung von Panamara und Stratonikeia ist nicht möglich. Merkwürdig ist, daß der Name *Παναμαρεὺς* in den jüngeren Inschriften von Panamara überhaupt nicht, in Lagina selten vorkommt. Vielleicht erklärt sich das daher, daß *τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων* nach der Vereinigung Panamaras mit Stratonikeia durch Sulla aufgelöst wurde. Dann wären die Steine BCH XI 22, 30 und XXIV 36 vor Sulla zu setzen. Aber dies alles ist nicht sicher zu beweisen.

Der Bund von Panamara, *τὸ κοινὸν τὸ Παναμαρέων* oder kurz als *Παναμαρεῖς* bezeichnet, umfaßte also wie andere karische Bünde mehrere Dörfer. Das geht aus dem Worte *κοινόν* hervor. Bundesgott war Zeus mit dem Beinamen *Κάριος*, in dessen Tempel die Bundesbeschlüsse aufbewahrt wurden. Die erhaltenen Beschlüsse sind Ehrendekrete für um Bund und Kult verdiente Männer. In ihnen übt das Koinon folgende Rechte aus: die Panamarenser schicken Gesandte; sie verleihen Bürgerrecht und

<sup>1</sup> Lage unbekannt. Steph. Byz. S. 309 *Θεμισσός, πόλις Καρίας*. Das Ethnikon BCH XXVIII 48, 35 [*Ἀριστ*]*οδή[μ]ου Θεμισσέους*.

Proxenie; die Bundesversammlung heißt *ἐκκλησία*; Oberbehörde ist der Demarchos; neben ihm steht eine Kassenverwaltung (*λογισταί*?). Alle Beschlüsse des Bundes fallen ins 2. Jahrh. v. Chr. Zur Zeit Philipps V. hängt Panamara irgendwie von Stratonikeia ab, ist aber formell autonom. 197 tritt Rhodos an die Stelle von Stratonikeia. In diese Zeit fällt die Erneuerung alter Rechte und Ausbreitung des Kultes durch Leon von Alabanda. 166 endet die Rhodierherrschaft in Karien. Damals oder später, spätestens 81 v. Chr., wird Panamara zu Stratonikeia geschlagen. Das Koinon verschwindet. Zeus Panamaros wird neben der Hekate von Lagina höchste Gott von Stratonikeia.

## II

### Der Kult des Zeus Panamaros

Über den Kult des Zeus von Panamara unterrichten uns in erster Linie die Inschriften römischer Zeit. Die wenigen S. 5 Nr. 8—15 aufgezählten Steine, die ins 2. u. 1. Jahrh. v. Chr. gehören, aber nicht auf den Bund von Panamara sich beziehen, geben kaum etwas her. Die Entstehung der übrigen Inschriften wird für die Kaiserzeit gesichert durch das Vorkommen römischer Eigen- und Tribusnamen und Erwähnung von Kaisern, für die ich die Beispiele kurz zusammenstelle.

#### Römische Eigennamen:

Aelius: BCH XV 190, 134, 8; 192, 137, 2 und öfters.

Arruntius: BCH XII 101, 22, 2—3.

Aurelius: BCH XV 189, 133, 5; 208, 149, 3 und öfters.

Baebius: BCH XXVIII 53, 41 A 7; 250, 64, 9.

Claudius: BCH XII 256, 37, 2; XXVIII 239, 43, 5 und öfters.

Clemens: BCH XII 87, 11, 4 und öfters.

Cornelius: BCH XII 489, 86.

Flavius: BCH XI 375, 1, 2; XXVIII 246, 57, 1 und öfters.

Julius: BCH XXVIII 259, 82, 4.

Macrinus: BCH XII 256, 38, 1; vielleicht auch BCH XV 206,

146, 2: *Κλανδία Μ[ακρίνου]*. Die Herausgeber *Μ[άμαλον]*.



Paulina: BCH XI 379, 2, 35.

Plautilla: BCH XV 202, 144, 3.

Sabinianus: BCH XII 256, 37, 2; XXVIII 23, 2, 17 und öfters.

Sempronius: BCH XII 87, 11, 3; 99, 17, 2 und öfters.

Serenus: BCH XII 489, 100.

Statilius: BCH XV 191, 135, 2 und öfters.

Rutilius; BCH XII 99, 17, 4; XXVIII 252, 70, 12 und öfters.

Ulpian: BCH XV 202, 144, 2; XXVIII 253, 71, 6 und öfters.

#### Römische Staatsverwaltung:

*συνκλητικοί* BCH XXVIII 20, 1 B 27.

*ὁ τῆς Ἀσίας ταμίης* BCH XXVIII 20, 1 B 24.

*πρεσβεία εἰς Ῥώμην* BCH XXVIII 29, 11, 2 ff.

#### Kaiserkult:

*Ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν* BCH XII 85, 10, 7; 87, 11, 7; 98, 16, 3 u. 6. XXVIII 23, 2, 13 ist zu ergänzen *ἰέρεια πάλιν ἐν Κομυρίοις τὸ δεύτερον [προηρ]|χιερατενκνῖα τῶν| Σεβαστῶν. — [καὶ ἀρ]|χιερατενκνῖα* die Herausgeber. Vgl. aber BCH XV 204, 145, 7, eine Inschrift derselben Claudia, Tochter des Leon. XXVIII 242, 50, 5; 244, 53, 12; CIG 2720, 3 u. 15.

*Καίσαρος Θεοῦ Σεβαστοῦ* BCH XII 271, 56.

*Σεβαστεῖον* BCH XXVIII 26, 6, 9.

Juppiter Capitolinus: BCH XII 87, 11, 9; 271, 57, 3; 272, 58, 2; 59, 1.

*Τύχη Ῥώμης*: BCH XII 272, 58, 2.

Ehrentitel *φιλόκαισαρ*: BCH XII 87, 11, 4; 253, 32, 8; 260, 43, 5; 268, 53, 5; XV 208, 148, 4; XXVIII 23, 2, 4; 42, 27 B 17; 239, 45, 2; *φιλοσέβαστος*: BCH XV 201, 143, 4; XXVIII 35, 18, 4; 19, 6; 245, 54, 4; 248, 58, 6.

*φιλοσέβαστος καὶ φιλορῶμαιος*: BCH XXVIII 246, 56, 2.

#### Erwähnung der Römer:

*οἱ κατοικοῦντες τὴν χώραν Ῥωμαῖοι*: BCH XXVIII 245, 54, 6.

*Ῥωμαῖαι*: BCH XXVIII 23, 2, 9.

#### Erwähnung von Kaisern:

Antoninus Pius: BCH XII 271, 57, 4: *Τύχη τοῦ μ[εγίστου] || Ἀν[το]κράτορος Κα[ί]σαρος | Τίτου] Αἰλίου Ἀδριανοῦ [Ἀντω|νίνου] Σεβαστοῦ*; XXVIII 45, 30, 7: *στοὰν τοῦ Ἀδριανείου Ἀντωνι(νεί)ου γυμνασίον*.

Marcus Aurelius: BCH XI 379, 2, 1: *[Ἀντοκρ]άτορος Καίσαρος Μάρκου Ἀνρηλίου Ἀντωνίνου Σεβαστοῦ Ἀρμενιανοῦ*. Wegen

des Beinamens Armeniacus, den Marcus Aurelius 164 n. Chr. erhielt, nach diesem Jahre und vor 169, von wo an der Beiname nicht mehr begegnet (Liebenam *Fasti consulares* (1909) 108).

Nicht genannter Kaiser: BCH XII 87, 11, 2: διὰ τοῦ γεγραμμένου | περὶ αὐτοῦ τῷ κυρίῳ Ἀυτοκράτορι ψηφίσματος. Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. (BCH XII 89).

Maximinus Daia: BCH XII 101, 22, 22: ἐφ' ὧν ἱερωμένων καὶ | ἡ θειότης τοῦ δεσπότου | ἡμῶν τοῦ ἀνηντήτου Σεβαστοῦ || Ἰοθίου Μαξιμίνου ἐν τῇ πα[τρ]ίδι | ἐπέλαμψεν καὶ τὰ ληστήρια | ἐξέκοψεν. Diese Worte beziehen sich nicht, wie es die Herausgeber wollen, auf Maximianus Galerius (gest. 311), der Caesar von Gallien war, sondern auf Maximinus Daia, Caesar von Asien, auf den der Beiname Jovius von Maximianus Galerius überging (Eckhel *Doctrina numorum* VIII (1798) 52). Das hat Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 900 Anm. 10 richtiggestellt.

Die Herausgeber sprechen nicht über die Entstehungszeit der Inschriften. Schaefer, der sie S. 414 zum größten Teil ins 2. Jahrh. n. Chr. setzt, dürfte im allgemeinen das Richtige treffen. Die Inschrift aus der Zeit des Maximinus Daia ist die jüngste mit Bestimmtheit datierbare.

Diese Inschriften, unsere einzige Quelle für den Kult des Zeus Panamaros, sind im Auftrage der Priester selbst in die Steine gegraben, mit Ausnahme weniger, die Volksbeschlüsse von Stratonikeia zu Ehren verdienter Männer enthalten. Solche hatten sich schon in der Stadt selbst gefunden (CIG 2720). In Panamara sind nur drei zutage gekommen: BCH XII 85 ff., Nr. 10 u. 11, zwei Dekrete zu Ehren des Priesters Sempronius Clemens (Ende 2. od. Anf. 3. Jahrh. n. Chr.) und BCH XXVIII 249, 62, Anfang eines Dekretes.

Bei weitem die meisten Inschriften stammen von den Priestern selbst. Unter ihnen lassen sich nach Inhalt und Form drei Gattungen unterscheiden:

1. Weihungen an Götter, im folgenden kurz als Weihinschriften bezeichnet.
2. Inschriften, die nur die Namen der Priester bieten (Priesterinschriften).
3. Inschriften, die außer den Namen der Priester ihre Taten während der Priesterschaft aufzählen (Tateninschriften).

Die Steine, die den vorchristlichen Jahrhunderten zuzu-

weisen sind, sind ohne Ausnahme dem Zeus Karios, dem Zeus Karios und Hera oder diesen beiden Gottheiten und dem Demos geweiht (BCH XII 250 ff. Nr. 23—30). Als Beispiel diene BCH XII 252, 30: *Μένιππος Διονυσίου Κω[ραιεύς καὶ | Ἀγρίοτα Ἀπολλ]-*  
*λωνίδου Κολι[οργίς, ἱερατεύ|σαντες ἐν Ἡ[ραίοις, Διὶ | καὶ Ἡραι.*  
 In diesen Weihinschriften werden aufgeführt: der Name des Priesters, der der Priesterin, die Formel *ἱερατεύσας*, zu der manchmal der Name des Festes tritt, an dem die Betreffenden Priester waren (s. u. S. 38; BCH XII 250, 24, 6; 252, 30, 7), auch Adverbien, die die Art der Amtsführung charakterisieren, treten zu *ἱερατεύσας* (BCH XII 252, 28, 3 *εὐσεβῶ[ς] καὶ ὁσίως*), und die Götter, denen die Weihung gilt. Aus dem *participium aoristi ἱερατεύσας* läßt sich schließen, daß die Priester diese Steine nach Ablauf der Priesterschaft als Erinnerung an ihre Amtstätigkeit den Göttern weihten. Diese Inschriftenform findet sich auch auf den jüngeren Steinen: BCH XI 389, 5; XII 100, 18—19; 101, 21; 253 ff., 31—41; 260, 44; 264, 49; XV 184, 128; 189, 132; 201, 143; 209, 152; XXVIII 35, 19; 44, 29. Oft werden aber auch die Formeln der Weihinschriften erweitert. Die Weihung geht nicht nur vom Priester und der Priesterin aus, auch Verwandte nehmen daran teil, wie BCH XV 184, 128: *Θεόφιλος β Ἰε(ροκωμήτης) | καὶ Τρυφέρα | Γαίου Κω(ραῖς) με|τὰ*  
*καὶ τ(ῶν τέκ)νων || Θεοφίλου καὶ | Θεοδώρου | χαριστήριον | ἱερα-*  
*τεύσαν|τες.* Diese Teilnahme der Verwandten ist aber nicht auf die Weihung allein beschränkt, sie unterstützen vielmehr auch die Priester in ihrer Amtstätigkeit. Denn während sich die Formel der zitierten Inschrift *μετὰ καὶ τῶν δεῖνα* auf die Weihung allein beziehen läßt, sind die häufigen Formeln *συνευσεβούντων τῶν δεῖνα*, *συνφιλοτιμουμένων τῶν δεῖνα* dahin zu interpretieren, daß die Personen, deren Namen in dieser Art aufgeführt werden, mit den Priestern durch Übernahme eines Teiles der Amtslasten in der Verehrung des Gottes wetteiferten, wie es klar ausgesprochen ist BCH XV 188, 132, 15: *συνφιλο|τίμουμένων αὐ|τοῖς*  
*εἰς πάντα τοῦ | Διὸς καὶ τῆς Ἥρας* oder XXVIII 23, 2, 16: *συν-*  
*ευσέβησεν καὶ συνεθρή[σκευσεν τὸν]|Θεόν.* Ähnlich wird der Anfang der Inschrift erweitert. Schon auf den älteren Steinen wurde hin und wieder das Fest, an dem die Priester amtierten, hinzugesetzt. Das begegnet in den jüngeren Inschriften sehr oft. Zu den Namen der Priester treten Ehrentitel wie *φιλοσέβαστος καὶ φιλόπατρις* oder *υἱὸς τῆς πόλεως*, außerdem Ämter und

Priestertümer, die die Genannten vor dem von Panamara bekleidet haben, und die Namen der Vorfahren, die das Priestertum des Zeus oder andere sakrale und profane Ämter bekleidet haben. Die Formel *ιερατεύσαντες εὐσεβῶς καὶ δοσίως*, die wir schon von den älteren Steinen kennen, findet sich neben *εὐσεβῶς καὶ φιλοτιμῶς*. Aber auch sie wird erweitert. Oft findet sich *ιερατεύσαντες εὐσεβῶς πρὸς τὸν θεὸν* oder *τοὺς θεοὺς*, *φιλοτιμῶς δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους*. Diese *εὐσέβεια* und *φιλοτιμία* werden mehr oder weniger genau beschrieben, nicht nur in allgemeinen Ausdrücken, wie BCH XII 257, 39, 5: *[ι]ερατεύσαντες . . .* (8) *εὐσεβῶς μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, φιλοτιμῶς δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους*], *ὥς μηδεμίαν ὑπερβολὴν φιλοτιμίας ἐν μηδενὶ τῶν τῆς ἱερωσύνης λαμπρῶν καὶ ἐνδόξων καὶ π[ο]λυτελῶν καταλιπεῖν, ἐν καιρῷ π[ερὶ] πάντα γενομένῳ δυσχρήστῳ* (ähnlich BCH XII 258, 40, 4 ff.; XXVIII 43, 28, 7 ff.; 44, 29, 5 ff.), sondern durch genaue Einzelbeschreibung dessen, was die Priester geleistet haben (BCH XV 185, 130 = 131; 188, 132; 202, 144; 209, 151; XXVIII 32, 14; 53, 41). Das Musterbild einer vollständigen Weihinschrift späterer Zeit enthält also: die Götter, denen die Weihung gilt; das verwaltete Priestertum; Namen von Priester und Priesterin mit Ehrentiteln; früher bekleidete Ämter und Priesterschaften; Namen der Vorfahren und ihre Ämter; Taten während der Amtsführung; Namen derer, die die Priester in der Ausübung ihres Amtes unterstützt haben. Dieser Mustertyp ist freilich in keinem Exemplar erhalten; bald fehlt dies, bald jenes. Vor allem werden die Vorfahren der Priester selten genau aufgeführt. Obwohl nämlich das Priestertum von Panamara nicht erblich war, sondern jährlich wechselte (s. u. S. 44), brachten es die hohen Kosten mit sich, daß nur wenige Familien von Stratonikeia imstande waren, es zu übernehmen. So kommt es, daß das Amt in diesen Familien, deren Namen immer wieder begegnen, fast erblich wurde. Die Priester unterlassen es daher, die Namen aller Vorfahren aufzuzählen, und deuten ihre Abstammung aus einer solchen um den Kult des Zeus Panamaros verdienten Familie an durch die Formeln *ιερεὺς ἐξ ἱερέων*, *ιερεὺς ἐξ ἱερέων καὶ προγόνων*, *ιερεὺς ἐξ ἱερέων καὶ προγόνων ἀνωθεν*, *ιερεὺς ἐκ γένους*. In anderen Inschriften fehlen die Vorfahren überhaupt oder die Personen, die den Priester im Amte unterstützten. Bisweilen haben die Priester vor dem Priestertum des Zeus keine Ämter bekleidet oder diese der Erwähnung nicht



für wert erachtet. So kommt es, daß wir zwar erkennen können, wie der jüngere erweiterte Typ der Weihinschriften aus der alten einfachen Weihung hervorgewachsen ist, daß Form und Inhalt der einzelnen Steine aber stark voneinander abweichen. Um alle einzelnen Typen zu erkennen, müßten fast alle Weihinschriften hier nochmals abgedruckt werden. Ich begnüge mich daher mit einem Beispiel, das alle Punkte bis auf die Namen derer enthält, die den Priestern bei der Amtsführung helfend zur Seite standen:

BCH XV 203, 144: *Διὶ Πανημερίῳ | ἱερῆς ἐξ ἱερῶν ἐν Κομυρίοις* Κλ. Οὐλ. | *Αἰλ. Ἀσκληπιάδης* [κ]αὶ Οὐλ. *Αἰλ. Πλαν|τίλλα θυγάτηρ Πλα|ντίλλου ἀρχιερέως* || *καὶ τῶν ἐν Ἐφέσῳ, [ἱερ]ασάμενο[ι] πρὸς | μὲν τοὺς θεοὺς ἐδ[σεβῶ]ς, πρὸς δὲ τοὺς | πολεῖτας φιλοτ[ε]ίμῳς . . NMENT. ΟΣΔ. 1ΗΝ | τοῦ θεοῦ γυν[ασια]ρχί[αν] παρὰ π[ά]σῃ τύχῃ καὶ ἡλι[κία], ἐ[δο]σάν τ[ε] καὶ || ἐν τῇ ἀναβάσει τ[οῦ θ]εοῦ π[ά]σ[αι]ς τ[αῖ]ς [γυν]αῖξιν ἀνὰ (δηναρίους) β, ἐ[δο]σαν δὲ κ(αὶ) ὑπὲρ | τῶν ἐστιάσεων π[ά]σῃ τύχῃ κ[αὶ] ἡλι[κία] καὶ | [ἐ]ξ[ε]νοῖς πάλιν πρὸς [ς] (δηναρίους) ε, ἐστ[ε]ύ[αν]τες | δὲ καὶ ἐν τοῖς Διον[υσ]ίοις τοὺς πλ[η]στοὺς || τῶν πολειτῶν, ἐγν[υ]νασίαρχησαν καὶ | ἐν τῇ τοῦ ἵππου εἰσότ[ω] τὸ [β, καὶ] ἡῦξη[σ]αν πρῶτοι τὰς [τῶ]ν [Παν]αμα[ρίῳ]ν τῆς ἐ[π]ο[ρ]τῆς ἡμέρας [δέκα ἑως] τ[ε]ριάκοντα, | [ἐ]δωκαν δὲ κ(αὶ) ὑπὲρ τῶν τ[ρι]κλινα[ρ]χιῶν ἐν|<ν> τῷ τοῦ Κομυρίου κα[ι]ρῷ π[ά]σῃ τύχῃ καὶ ἡλι[κία] καὶ τοῖς ἐπιδη[μ]ήσασιν ξέν[οι]ς κ[αὶ] | θεατρικοῖς, προσ[απ]έδοσαν [δὲ κ(αὶ)] ἀφ[θό]νως καὶ φιλοτείμ[ω]ς ἐν τῷ Κομυρίῳ τὸν | οἶνον.*

Die Weihinschrift ist also der älteste Inschriftentyp von Panamara. Vor Chr. finden wir nur solche. Die Form dieser Inschriften aber wird im Laufe der Zeit immer mehr erweitert zur Aufzählung dessen, was die Priester von sich selbst, von ihren Vorfahren und von ihren Helfern Rühmenswertes zu erzählen wissen.

Die zweite Inschriftengruppe, die wir kurz Priesterinschriften genannt haben, bietet die Namen der Priester, manchmal auch das von ihnen gefeierte Fest, Ehrentitel, die Formel *εὐσεβῶς καὶ φιλοτίμῳς* und die Namen der Helfer bei der Amtstätigkeit. Bei den letzteren finden wir auch hier die Formeln *μετὰ καὶ τῶν δεῖνα* und *συνευσεβούντων καὶ τῶν δεῖνα* u. ähnl. Zwei Beispiele, bei deren erstem die Helfer fehlen, mögen als Illustration dienen.

BCH XV 208, 148: *Γερῆς ἐν Ἡραίοις | Φανίας Λέοντος τοῦ*

Ἀντιόχου καὶ ὁδοθεσίαν Αἰγλείου Κολιοργεύς, φιλόκα[ι]||σαρ καὶ  
φιλόπατρις, υἱὸς | τῆς πόλεως· ἱέρεια | Λεοντὶς Φανίου τοῦ Λέοντος  
Τατίας ἡ θυγάτηρ αὐτ[οῦ].

BCH XXVIII 250, 65, 1—7 (ergänzt nach XXVIII 25, 5):  
[ἱερεὺς] ἐξ ἑπαγγελίας Ἱεροκλῆς | Ἱερογένους] Λέω[ν ὁ καὶ Θράσων  
Κυπριακὸς Κο(λιοργεύς)] ἱέρεια Ἰε[ρόκλεια Δημητρίου Νε]ωνίς  
Κο(λιοργίς) σ[υννεσε]||βούντων αὐ[τοῖς] καὶ σ[υνφιλοτει]μουμένων]  
τῶν τέκν[ων] Ἀπφίας | καὶ Ἱεροκλέους καὶ Ἐα[ταίου]. Man sieht,  
daß sich diese Inschriften von den kürzeren Weihinschriften  
nur durch das Fehlen der Götternamen unterscheiden. Es wäre  
falsch, sie für Reste von Priesterverzeichnissen zu halten. Der-  
artige Listen, wie wir sie in Lagina aus verschiedenen Bruch-  
stücken kennen (BCH XI 7, 1 ff.), sind aus Panamara bisher  
nicht bekannt geworden.

Wie die Priesterinschriften mit den kürzeren, so gehen die  
Tateninschriften mit den längeren Weihinschriften zusammen.  
In ihnen werden die Taten der Priester während ihrer Amts-  
führung genau beschrieben, es findet sich aber nichts, was wir  
nicht aus den umfangreicheren Weihinschriften schon kennen.  
Nur die Weihung an die Götter fehlt. Alle drei Gattungen  
von Steinen stellen also Varianten eines Typus dar. Die älteren  
Inschriften enthalten ohne Ausnahme die Weihformel. Die Sitte  
ist also immer dieselbe. Nach Ablauf der Priesterschaft weihten  
die Priester zum Dank an die Götter und um des eigenen  
Ruhmes willen eine Inschrift. Darin war zuerst nichts als die  
Bekleidung des Priestertums erwähnt. Allmählich tritt aber  
die genaue Beschreibung der Amtsführung, die Namen der Vor-  
fahren, früher bekleidete Ämter und Priestertümer, Ehrentitel  
hinzu, dazu noch die Namen derer, die die Amtsführung der  
Priester unterstützten. Die Richtigkeit der Gleichsetzung aller  
drei Inschriftentypen wird erwiesen durch die Steine des Kleo-  
bulos Jason und der Stratia Artema BCH XII 257, 39—41 und  
XXVIII 43, 28—29. XII 257, 39; XXVIII 44, 29 stimmen  
wörtlich überein, XXVIII 43, 28 weicht nur darin ab, daß Z. 5  
τὴν τῆς Ἐκάτης statt τῆς Ἐκάτης steht und Z. 9 ἐξ ἑπαγγελίας  
fehlt. Am Ende von XII 257, 39 und XXVIII 44, 29 steht die  
Weihformel Αὐτὸ Παμημερίω καὶ Ἡρᾷ καθιέρωσαν, XXVIII 43, 28  
fehlt sie. — Die Weihformel konnte also weggelassen werden,  
da die Inschriften der Priester von Panamara allgemein als  
dem Zeus und der Hera geweiht galten.

Wenn wir so die Inschriften der Priester des Zeus von Panamara als Weihungen an diesen Gott auffassen, so machen nur zwei eine Ausnahme, die Steine des Sempronius Clemens BCH XII 82, 8 und 9. Diese beziehen sich nicht auf das Priestertum von Panamara allein, sondern sind Verzeichnisse aller Priesterämter, die Sempronius Clemens bekleidet hat. Die erste beginnt mit dem Namen des Clemens, es folgt die Aufzählung seiner Priestertümer und Ämter. Da der Schluß fehlt, ist die Bestimmung der Inschrift nicht sicher. Wir wissen aber, daß sich in Panamara außer den Inschriften auch eine Statue dieses Mannes befand. BCH XII 101, 22, 42: τὸ ὑπόμνημα τῆς στήλης | ἴδρυσαν ἐν τῇ στοῖ, ἣν ὁ πατήρ | αὐτῶν ἐκ θεμελίων ἐπεσκεύη|ασεν παρὰ τὰς στήλας καὶ | ὑπομνήματα τῶν ἐπιγραφῶν | καὶ εἰκόνα τοῦ ἐπιπάππου | αὐτῶν Σεμ. Κλήμεντος, vgl. XII 83, 9, 11. Ich möchte daher BCH XII 82, 8 für die Basisinschrift dieser Statue des Sempronius Clemens halten (vgl. die Weihung einer Statue LW 525). Die Inschrift BCH XII 83, 9 beginnt dagegen mit dem Priestertum des Sempronius Clemens in Panamara, dann folgen seine übrigen Priestertümer, Ämter, Ehren. Zum Schluß wird erzählt, daß Frau und Tochter ihn bei der Führung der verschiedenen Ämter unterstützt haben. Aus Z. 14 ἐν τοῖς μετὰ τὰς ἱερωσύνας ergibt sich, daß der Stein einige Zeit nach Ablauf des Priestertums von Panamara gesetzt ist. Wir haben hier also eine Abwandlung des sonst üblichen Inschriftentyps, indem die Inschrift nicht sofort nach Beendigung der Amtstätigkeit, sondern erst später aufgestellt wurde. Doch liegt kein Grund vor für die Annahme, dieser Stein sei nicht auch als dem Zeus geweiht zu denken.

Diese Inschriften bilden unsere Quelle für den Kult des Zeus Panamaros. Wir lernen aus ihnen, daß es im Kult drei große Feste gab: Παναμάρεια, Κομύρια, Ἡραία. Die Panamareen wurden in Stratonikeia, die anderen beiden im Heiligtum von Panamara selbst gefeiert. Nach ihnen heißen die Zeuspriester bald ἱερεὺς ἐν Κομυρίοις, bald ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις, eine Bezeichnung, die besagt, daß der betreffende Priester dieses oder jenes Fest gefeiert hat. Da die Panamareen in diesem Zusammenhang auf den Steinen nicht erscheinen, aber sowohl in den Inschriften der Komyrien wie in denen der Heräenpriester sich finden, müssen sie bald von diesen, bald von jenen geleitet sein. Neben den gebräuchlichsten Formeln ἐν Κομυρίοις und ἐν Ἡραίοις finden

sich *ἐν Κομυρίῳ* BCH XI 379, 2, 4 und 34; 389, 6, 3 (vgl. BCH XXVIII 252, 70, 2 und 254, 73, 4 *προιερατενικῶς Κομύριον*) und *ἱερεὺς Ἡραίου* XXVIII 24, 3, 1. Die Feste hießen also auch *Κομύριον* und *Ἡραιον* (vgl. BCH XV 190, 135, 6 *ἐποίησαν τὸ Ἡραιον φιλοτειμῶς*; XV 185, 130, 12). In den Inschriften, die sich auf Haarweihen beziehen, und die meist nach Komyrienpriestern datiert sind (s. unten) findet sich neben *ἐπὶ ἱερέως* . . . . . *ἐν Κομυρίοις* oder *ἐν Κομυρίῳ* auch *ἐπὶ Κομυρίῳ* (BCH XII 488, 75), *ἐπὶ Κομυρίου τοῦ δεῖνα* (BCH XII 488, 77), *ἐπὶ ἱερέως* . . . . . *Κομυρίου* (BCH XII 488, 85; 96). Es gibt aber auch Inschriften, in denen zum Priesternamen keine Festbezeichnung gesetzt ist. Hier läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden, ob die Steine sich auf Komyrien oder Heräen beziehen. An beiden Festen fungieren fast immer ein Priester und eine Priesterin. Doch wird der Festname öfters nur dem Priester zugesetzt. BCH XI 375, 1, 1: *ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις* . . . . *ἱερεία* . . . . *ἱερατεύσαντες εὐσεβῶς*; ebenso 383, 3; 389, 6 und öfters. BCH XI 379, 2, 3: *ἱερεὺς* . . . *ἐν Κομυρίῳ* . . . . . (32) *συνφιλοτειμησαμένων αὐτῷ τῆς τε τηθείδος καὶ συνιερείας τὸ | δεῦτερον ἐν Κομυρίῳ*. Vgl. XXVIII 26, 6; 40, 24. BCH XII 83, 9, 1: [*ἱερεὺς*] . . . *ἐν Ἡραίοις τὸ β* . . . . . *μετὰ ἱερείας [καὶ τῆς αὐτοῦ γ]υναϊκός*. Vgl. 13 *συνφιλοτιμουμένης ἐν πᾶσιν καὶ τῇ(ς) ἱερείας Ἰσοχρύσου*. Meist aber werden beide als Komyrien- oder Heräenpriester bezeichnet, z. B. BCH XI 389, 5, 4: *ἱερατεύ[σαντες ἐν Κομυρίοις]*, XII 100, 18, 1: *ἱερεῖς ἐν Ἡραίοις*. Diese verschiedene Ausdrucksweise macht keinen Unterschied, wie aus BCH XI 389, 5 und 6 hervorgeht. Beide Inschriften gehen auf das Komyrienpriestertum des Jason und der Statilia; Nr. 5 heißt es *ἱερατεύσαντες ἐν Κομυρίοις*, in 6 wird aber die Festbezeichnung nur zum Priester gesetzt.

Obwohl Priester und Priesterin die Heräen und Komyrien leiten, spielt doch der Mann die gewichtigere Rolle. Das ergibt sich nicht nur aus den aufgezählten Fällen, in denen der Festname nur bei diesem steht, sondern auch daraus, daß mit wenigen Ausnahmen (BCH XII 490, 109; XIV 371, 13) die Haarweihen nur nach dem Priester datiert sind.

Als Priesterin fungiert meist die Gattin des Priesters. Manchmal wird sie ausdrücklich als solche bezeichnet (z. B. BCH XII 83, 9, 2), oft ist es daraus zu erschließen, daß unter den Helfern in der Amtsführung die Kinder des Priesterpaares



erscheinen. Doch ist dieser Brauch nicht Gesetz. Auf einigen Steinen, auf denen die Zahl der Priestertümer von Panamara, die die Betreffenden bekleidet haben, angegeben ist, weichen die Zahlen bei Priester und Priesterin voneinander ab. BCH XII 254, 34, 3: [Τι. Φλ. . . . (5) Αἰνείας] ἱερα|τεύσας τρις | ἐν Ἡραίοις καὶ | Φλα. Λεοντίς | ἱερατεύσασα || τετράκις χα|ριστήριον. Leontis muß also einmal nicht mit ihrem Manne, sondern mit einem anderen zusammen Priesterin gewesen sein. Vgl. XI 379, 2; XII 261 ff., 47; 48; 51; XV 199, 141. Doch ist die Priesterin, sofern sie nicht Gattin des Priesters ist, irgendwie mit ihm verwandt. Es finden sich folgende Verwandtschaftsgrade:

μήτηρ: BCH XII 250, 24, 5; XV 204, 145, 8; XXVIII 23, 2, 16; 36, 20, 6.

τηθίς: BCH XI 379, 2, 33.

ἀδελφή: BCH XII 101, 22, 4.

θωάτηρ: BCH XV 208, 148, 8.

γυνὴ τοῦ υἱοῦ: BCH XXVIII 20, 1 B 36.

ἡ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἱερέως μάμμη: BCH XXVIII 255, 77, 5; 256, 78, 1.

In einigen Inschriften wird eine Priesterin überhaupt nicht erwähnt. Es sind BCH XII 250, 23; 251, 25; 26; 252, 27—29; 268, 52 ([Ἀρτέ]μιδι Φαγλε . . . τιδι geweiht; es bleibt daher die Frage offen, ob der Stein sich auf das Priestertum des Zeus Panamaros und nicht vielmehr auf das der Artemis bezieht); 270, 55; XV 181, 122; XXVIII 27, 7; 28, 8; 42, 27 B. Hier ergeben sich verschiedene Erklärungsmöglichkeiten. Es geht freilich nicht an, diese Steine für Reste von Priesterverzeichnissen zu halten. In den Priesterlisten von Lagina werden allerdings nur Männer aufgeführt (BCH XI 7, 1 ff.), obwohl es dort auch Priesterinnen gab (vgl. BCH XI 27, 40 b; 28, 41; 31, 45 usw.). Aber die genannten Inschriften aus Panamara sind zum größten Teil Weihinschriften. Auch sind die Helfer in der Amtsführung genannt. Man könnte die Inschriften eher für die Steine solcher Priester halten, die nicht mit ihrer Gattin oder einer Verwandten, sondern mit einer fernstehenden Frau zusammen das Priestertum verwaltet haben. Dann müßten diese Priesterinnen eigene Inschriften hinterlassen haben. Nun gibt es aber keine Priesterinschriften aus Panamara, die nur von Frauen herühren. Wir müssen nach einer anderen Erklärung suchen. Die Form der nur von Männern gesetzten Steine weicht von den

übrigen Inschriften in keiner Weise ab. Sie sind also die Inschriften solcher Priester, die allein, ohne Priesterin, das Amt verwaltet haben. Wir haben schon gesehen, daß im Kult von Panamara der Priester die Hauptperson ist (s. o. S. 39). Es kommt hinzu, daß 6 von den aufgezählten Inschriften vor Chr. fallen. Zuerst gab es also nur männliche Priester des Zeus. Allmählich nahmen aber die Frauen und andere Verwandte einen Teil der Lasten und damit auch des Ruhmes der Priester auf sich. In diesem Zusammenhang avancieren die Frauen zu Priesterinnen, während die übrigen Verwandten nur als Helfer bezeichnet werden. Wenn aber ein Junggeselle oder Witwer das Priestertum übernahm, wurde entweder eine Verwandte Priesterin, oder der Mann amtierte allein. Zu dieser Auffassung passen BCH XXVIII 35, 19, 1 *ἱερεὺς* . . . [ἐ]ν *Ἡραίοις* . . . μετὰ *τῆς γυναικὸς* αὐτοῦ *καθιέρωσεν* und XXVIII 242, 50, 8 μεθ' *ἧς εἶ* *χεν ἀξιολόγον* || *καὶ σώφρονος* | *γυναικὸς* (vgl. XXVIII 37, 21, 14), wo die Frau, obwohl sie am Priestertum teilnimmt, nicht als *ἱέρεια* bezeichnet ist. Wo aber die Zahl der von der Frau bekleideten Priestertümer die des Mannes übersteigt (s. S. 40), muß jene schon vor der Hochzeit Priesterin des Zeus von Panamara gewesen sein, etwa mit ihrem Vater oder einem anderen Verwandten zusammen.

Unter den Personen, die die Priester in der Amtsführung unterstützen, finden wir in erster Linie ihre Kinder, z. B. BCH XI 375, 1, 49; XII 253, 32, 14 und öfters. Auch die während der Priesterschaft geborenen Kinder nehmen an Amt und Ehre teil: BCH XV 206, 146, 2: [*τοῦ γεν*] *νηθέντος ἐν τῇ ἱερωσύνῃ υἱοῦ*; XXVIII 259, 82, 4: [*τοῦ τέκν*] *ου αὐτῶν* . . . *τῆς γεννηθείσης* [*ἐν τῷ τῆς*] *ἱερωσύνης χρόνῳ*; vgl. XII 83, 9, 14; XXVIII 260, 86, 5. Außer den Kindern begegnen folgende Verwandte des Priesters:

*πατήρ*: BCH XV 188, 132, 19; 196, 140, 35; XXVIII 253, 71 B 2; 255, 77, 8; 256, 78, 2.

*μήτηρ*: BCH XI 379, 2, 35; 387, 4, 8; XV 182, 125, 7 und öfters.

*μάμμη*: BCH XXVIII 244, 53, 6.

*γονεῖς*: BCH XXVIII 244, 53, 3.

*θεῖος*: BCH XI 375, 1, 44; XV 207, 147, 6; XXVIII 246, 57, 13; 254, 72, 6; 260, 86, 17.

*τηθίς*: BCH XI 387, 4, 8; XV 201, 143, 17; XXVIII 248, 58, 8.

- κηδεστής: BCH XXVIII 33, 15, 8.  
 πενθερός: BCH XXVIII 243, 52, 4.  
 ἀδελφός: BCH XI 387, 4, 9; XV 189 f., 133, 14; 134, 11; 135, 8 und öfters.  
 ἀδελφή: BCH XI 375, 1, 41; XXVIII 246, 57, 14; 257, 80, 8.  
 ἀδελφιδούς: BCH XXVIII 243, 52, 6.  
 ἀνεψιά: BCH XXVIII 24, 4, 8.  
 γαμβρός: BCH XI 375, 1, 46; XXVIII 254, 72, 4.  
 υἱὸς τῆς ἀδελφῆς: BCH XV 204, 145, 13; XXVIII 257, 80, 8.  
 ἐξάδελφος: BCH XV 185, 130 B 13.  
 ἐγγόνοι: BCH XI 375, 1, 51; XV 192, 137, 12.  
 συγγενεῖς: BCH XXVIII 240, 47, 4.

Nur selten scheinen die Helfer mit den Priestern nicht verwandt zu sein, wie BCH XV 181, 121, 5; XXVIII 238, 42, 9. Einmal heißen sie οἱ φίλτατοι: BCH XV 189, 133, 20.

Die Tätigkeit dieser Personen wird auf verschiedene Weise bezeichnet. Am gebräuchlichsten ist *συνφιλοτιμεῖσθαι*, z. B. BCH XII 83, 9, 13; 100, 20, 8 usw. Außerdem findet sich:

- σὺν τῷ δεῖνα: BCH XI 387, 4, 7; XII 256, 37, 6.  
 μετὰ καὶ τῶν δεῖνα: BCH XV 182, 125, 4; 184, 128, 4 und öfters.  
 συνεσεβῆν: BCH XV 182, 124, 4; 192, 137, 7 und öfters.  
 συνθρησκεῖν: BCH XII 253, 32, 12.  
 συνφιλοδοξῆν: BCH XV 192, 137, 1; 196, 140, 34 und öfters.  
 συνεσεβῆν καὶ συνφιλοτιμεῖσθαι: BCH XI 375, 1, 38; XXVIII 25, 5, 8.  
 συνεσεβῆν καὶ συνθρησκεῖν: BCH XV 204, 145, 9; XXVIII 23, 2, 16.

Der Sinn dieser Ausdrücke scheint nicht immer ganz derselbe zu sein, vgl. BCH XV 189, 133, 9: (μετὰ τοῦ) υἱοῦ . . . (16) *συνφιλοτιμouμένων* . . . *τῶν φιλτάτων*. 192, 137, 7: *συνεσεβησάντων τῶν τέκνων* . . . (12) *καὶ τῶν ἐγγόνων* . . . (15) *συνφιλοδοξούντος καὶ τοῦ ἀδελφοῦ*. XXVIII 25, 5, 8: *συνεσεβούντων αὐτοῖς* || *καὶ συνφιλοτει|μουμένων τῶν | τέκνων* . . . (15) *συνφιλοτει|μουμένων δὲ καὶ τῶν | ἀδελφῶν αὐτοῦ* | . . . (20) *καὶ τοῦ | ἀδελφοῦ τῆς ἰε|ρείας* . . . (24) *καὶ τῆς μητρὸς αὐτῆς*. Hier wechseln die Ausdrücke bei den verschiedenen Verwandten. Doch läßt sich daraus nichts Genaueres ermitteln, da alle Wendungen sich in Verbindung mit allen Verwandtschaftsgraden finden. Ursprünglich wird *συνεσεβῆν* und *συνθρησκεῖν* in erster Linie auf die

Verehrung des Gottes zielen, *συνφιλοτιμείσθαι* und *συνφιλοδοξεῖν* auf die Spenden und Wohltaten der Priester gegenüber den Gläubigen, vgl. die häufige Formel *ιερατεύσαντες εὐσεβῶς μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, φιλοτίμως δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* (z. B. BCH XII 258, 40, 4 ff.).

Wie der Priester die Hauptperson des Kultpersonals ist, so ist der Gott, dem der Kult in erster Linie gilt, Zeus, nicht seine Gemahlin Hera. Das ergibt sich aus Folgendem:

Oft wird *ὁ θεὸς* allein genannt, womit immer Zeus gemeint ist; die Panamareen heißen *ἐορτὴ τοῦ θεοῦ* BCH XV 196, 140, 13; XXVIII 34, 17, 4. *Κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν* BCH XV 189 f., 132, 4; 133, 2; 134, 2; 191, 136, 1; 199, 141, 2 und öfters.

*στέφανος τοῦ θεοῦ*: BCH XI 383, 3, 8.

*παράληψις τοῦ θεοῦ*: BCH XV 191, 136, 7; XXVIII 256, 79, 10.

*ἄνοδος* oder *ἀνάβασις τοῦ θεοῦ*: BCH XI 383, 3, 10; XV 202, 144, 10.

*τὸν ἵππον τῷ θεῷ τὸν ὑπηρεῖ[κόν]*: BCH XXVIII 247, 57, 11.

*τὰ ἀνενεγχθέντα τῷ θεῷ δεῖπνα*: BCH XXVIII 20, 1 B 8; vgl. 37, 21, 6 (s. weiter unten).

Niemals aber wird Hera einfach als *ἡ θεά* bezeichnet.

Die Priester, auch die Heräenpriester, heißen immer Priester des Zeus:

BCH XII 83, 9, 3: *τὴν πρώτην ἱερωσύνην [Διὸς] Πα[να]μάρου.*

BCH XII 85, 10, 9: *ιερατευνότα τοῦ Παναμά[ρου] τετράκις, τὸ δις ἐν Ἡραίοις | κατὰ πενταετηρίδα.*

BCH XII 87, 11, 5: *πεντάκις ἱερῇ τοῦ Παναμάρου, τὸ δις ἐν Ἡραίοις.*

BCH XII 257, 39, 5: *[ἐ]ιερατεύσαντες καὶ τοῦ Διὸς τοῦ Π[α]νημερίου ἐν Ἡραίοις.* Ebenso BCH XXVIII 43, 28, 7; 29, 5.

BCH XII 260, 44: *ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Πανημερίου.*

BCH XXVIII 252, 70, 1: *[ἱερεῖ]ς καὶ πάλιν τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφαν[εστάτου θ]εοῦ Διὸς Πανημερίου ἐν . . . vgl. Z. 4 (Z. 3 erg. [Ail.] Βρήσιον vgl. LW 526).*

BCH XI 387, 4, 3: *Ζηνὶ Πανημερίῳ . . . (5) ἑπτὰ ἔτη φιλόπειμα Κομύρια θύματ' ἔρεξεν.*

Die Weihungen von Inschriften sind manchmal an Zeus allein, nicht an Zeus und Hera gerichtet:

BCH XII 100, 18, 1: *ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις . . . (5) Διὶ | Πανημερίῳ καὶ Ἑρμῇ | Σωτήρῃ καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πά[σαις].*

BCH XII 251, 25: *Ἀνδροσθένης Ζωίλου | ἱερατεύσας Διὶ Καρίῳ.*



BCH XII 260, 44: Ἰάσων Λέοντος Κ(ωρα)ζ(εύς) ὁ ἱε|ρεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Πα|νημερίου, ἱέρεια Μοῦ|σα Ἀριστέου τοῦ Ἄνδρω||νος Κο(λιοργίς) Διὶ Πανημερίῳ | χαριστήριον.

Neben der häufigen Formel εὐσεβῶς πρὸς τοὺς θεοὺς findet sich πρὸς τὸν θεόν. BCH XXVIII 20, 1 B 5: εὐσεβῶς μὲν πρὸς τὸν θεόν, ebenso XXVIII 32, 14, 13; 38, 22, 5; 42, 27 A 15; 50, 38 B 2; 241, 48, 3; 260, 86, 8.

BCH XXVIII 29, 10, 3: τὴν [πρὸς τὸν] θεὸν εὐσέβειαν.

BCH XII 253, 32, 12: συν|[θ]ρησκευσάντων αὐτοῖς | [τ]ὸν θεόν.

BCH XXVIII 23, 2, 16: συνευσέβησεν καὶ συνεθρή[σκευσεν τὸν] | θεόν<sup>1</sup>. Vgl. XV 204, 145, 9.

Zur Bezeichnung des Priestertums dienen die Worte:

ἱερωσύνη: BCH XII 83, 9, 3; 257, 39, 11; 258, 40, 10 und öfters.

ἱερατεύω: BCH XI 375, 1, 6; 379, 2, 5; 383, 3, 4 und öfters.

ἱεράω: BCH XII 101, 22, 8; XV 202, 144, 5; XXVIII 252, 70, 4.

τελέω τὴν ἱερωσύνην: BCH XXVIII 42, 27 A, 12.

Meist sind, wie wir sahen, Ehepaare mit Kindern Priester des Zeus. Doch war das nicht Vorschrift. Junggesellen und Witwer bekleiden das Priestertum (s. S. 41) ja, auch Jünglingen steht das Amt offen: BCH XI 31, 45, 9: ἱερωσύνην τοῦ μεγίστου θεοῦ Διὸς | Παναμάρου, ἣν ἐτέλεσεν ὢν ἑτῶν δέκα ἕξ. (Inscription des Thrason, Sohnes des Hierokles, aus Lagina. Seine Priesterinschrift von Panamara s. BCH XXVIII 27, 7). Da, wie wir sahen, auch eben geborene Säuglinge am Priesteramt teilnehmen konnten (s. S. 41), hat das Alter auf die Bekleidung des Amtes offenbar keinen Einfluß gehabt.

Das Priestertum der Komyrien- und Heräenpriester dauerte ein Jahr:

BCH XXVIII 42, 27 A 12: τελέσ[αν]|τες δι' ὅλου τοῦ ἔτ[ο]υς τὴν ἱερωσύνην; vgl. XI 379, 2, 7; XII 101, 22, 35; XV 193, 138, 6; XXVIII 29, 10, 6; 30, 12 B 6; 36, 20, 3.

<sup>1</sup> Ähnlich ist zu ergänzen BCH XXVIII 245, 54, 8: ἱέρεια Οὐλπία Χρυσόο[ρος] θυγάτηρ Ἀπφίας Κο(λιοργίς). συνεθρήσκευσαν δὲ αὐτοῖς Δία] Πανάμαρον καὶ τὰ τέκνα Τιβε|[ρίον] Φλάβιος Θεοφάνης Ἱε(ροκαμήτης) καὶ Φλαβία Τιβερίου θυγάτηρ Λε|οντίς (? oder Δρακ|οντίς?) Ἱε καὶ Φλαβία Τιβερίου θυγ[άτηρ] Μάμαλον Ἱε καὶ Κλαν. Τιβ. Θεοφάνους θυγάτηρ Λεω|νίς ἡ καὶ Σαβεῖνα Κ(ωρα)ζ(ίς) θυγάτηρ [πόλεως] . . . Inschrift des Tiberius Flavius Sabinianus Diomedes Menippos Hierokometes und seiner Familie. Von demselben ist der Stein XXVIII 35, 18. Demnach ist hier Z. 8 ff. so zu ergänzen: Συνν[ε]υσεβούντων [αὐ]τοῖς καὶ τῶν | τέκνων Φλαβίου Θεοφάνους | [κ]αὶ [Λεοντίδος καὶ Μαμ]άλου.

BCH XXVIII 50, 38 B 3: *ἱερατεύσαντες* . . [ . . δι' ὄλ]ον τὸν *ἐνιαυτόν*.

BCH XV 196, 140, 10: *διὰ παντὸς τοῦ ἔτους*.

BCH XXVIII 23, 2, 5: *δι' ὄλων τῶν ἐνιαυτῶν φιλοτείμως καὶ εὐσεβῶς ἐποίησεν*. Dieser Stein des T. Claudius Lainas bezieht sich auf 2 Jahre; im ersten war er Gymnasiarch (Z. 2), im zweiten Komyrienpriester.

BCH XV 184, 129, 1: [ἱε]ρῆς . . . [ἔ]τη δύο XXVIII 248, 60, 3: [ἐφιλοδόξησαν ἐν τῇ διετίᾳ] beziehen sich auf zwei aufeinanderfolgende Priestertümer.

BCH XXVIII 38, 22, 4: *ἱερατεύοντες δὲ μετὰ μέσα [ἔ]τη* (Zahl). Ergänzt nach BCH XI 29, 42, 3: *ἱερεὺς ἐπαγγ[ει]λάμενος τὸ δεύτερον | διαλιπὼν μέσα ἔτη δύο*. Aus Lagina. Auch dort wechselte also das Priestertum jährlich.

BCH XI 387, 4, 5: *ἐπτά ἔτη φιλότιμα Κομύρια θύματ' ἔρεξεν*.

BCH XV 201, 143, 6: *ἱερεὺς δις εἰς τὸ κα[ρ]ῆξῆς, τὸν δὲ πρῶτον ἐνιαυ[τ]ὸν καὶ κατὰ πενταετηρίδα | [ἔ]ν Ἡραίοις καὶ ἐν Κομύριοις || ἕξ ἐπαγγελίας μόνος καὶ | πρῶτος*. Ebenso XXVIII 248, 58, 1.

Wenn jemand wie Theoxenos, der Priester des letztgenannten Steines, mehrere Male Priester in Panamara war, so wird die Zahl des Priestertums hinzugesetzt.

BCH XII 83, 9, 1: *[ἱερεὺς ἔ]παγγελλάμενος ἐν Ἡραίοις τὸ β' . . . (3) μετὰ . . . τὴν πρώτην ἱερωσύνην [Διὸς] Πα[ρ]αμάρον*.

BCH XII 85, 10, 9: *ἱερατευνότα τοῦ Παναμά[ρ]ου τετράκις, τὸ δις ἐν Ἡραίοις | κατὰ πενταετηρίδα* vgl. 87, 11, 5.

BCH XII 98, 16, 4: *[νιὸς . . | . . τ]οῦ πεντάκις μὲν ἱερέως Διὸς τοῦ Πανημέρο[υ], πρῶτον καὶ μό[ν]ου ἀπὸ τ]οῦ αἰῶνος*.

BCH XV 199, 141, 2: *ἱέρεια τὸ δεύτερον*.

BCH XV 204, 145, 6: *ἱέρεια πάλιν ἐν Ἡραίοις τὸ τρί[το]ν ἡ καὶ προηρχιερατευκῖα τῶν | Σεβαστῶν καὶ προιερατευκῖα [ἐ]ν Ἡραίοις" καὶ ἐν Κομυρίοις Κλαυδία | Λέοντος θυγάτηρ Μάμαλ[ο]ν, θυγάτηρ πόλεως, ἡ μήτηρ τοῦ | ἱερέως*. Der Name des zugehörigen Priesters, der mit dem Anfang der Inschrift verloren ist, läßt sich ergänzen aus XXVIII 23, 2. Diese Inschrift behandelt nämlich das zweite Priestertum der Claudia Mamalon: (1) *ἱερεὺς πάλιν ἐν Κομυρίοις τὸ δεύτερο[ν] ἐπηγγελμένος δὲ καὶ τὸ τρί[τον] ἐν Ἡραίοις πρῶτος καὶ μόνος τῶν ἀπ' αἰῶνος μετὰ γυμνασι[αρχίαν] ἐνιαύσειον δρακτῶ Τι. Κλαύδιος Τι. νιὸς Κυρίνα | Δαίνας . . .* Z. 13: *ἱέρεια πάλιν ἐν Κομυρίοις τὸ δεύτερον [προηρ]χιερατευκῖα*

(s. S. 32) τῶν Σεβαστῶν καὶ προιερατευκ[ῖα ἐν Ἡραίοις] || (so zu ergänzen nach XV 204, 145, 7) Κλανδία Λέοντος Θυγάτηρ Μάμαλον, Θυγά[τηρ πόλεως, ἥ]||μήτηρ τοῦ ἱερέως. Diese Inschrift und die des Sempronius Clemens BCH XII 83, 9 ff. lehren also, daß die Priesterschaften an Komyrien und Heräen nicht gesondert, sondern durchgezählt wurden. Vgl. BCH XXVIII 36, 20, 10: τὸ τρίτον ἐν Ἡραίοις. 35, 19, 1: [ἱερεὺς ἐξ ἱερ]έω[ν] τὸ [δ]εύτερον ἐν Ἡραίοις. 238, 42, 1: . . . λευθερίων τό τε[ρ] πρῶτον καὶ ἱέρεια | [. . .] ΑΚΛΑ τὸ τέταρτ[ο]ν ὑπόγονον κατὰ τὴν | [τοῦ θεοῦ βούλῃ]σιν, ähnlich 244, 53, 6; 7; 11; 245, 55, 5 ff. Zur mehrfachen Bekleidung des Priestertums vgl. noch XII 254, 34, 6 u. 10; 261, 47, 6 u. 8; 48, 7 u. 10; XV 193, 138, 1.

Daß sich, obwohl es drei Feste im Kult von Panamara gibt, Panamareen, Komyrien, Heräen, nach den Panamareen genannte Priester nicht finden, sondern daß bald die Komyrien, bald die Heräenpriester dies Fest leiten — BCH XV 197, 140 bekleidet ein Heräenpriester die Gymnasiarchie an den Panamareen, BCH XV 185, 130 ein Komyrienpriester, — darf nicht wundernehmen. Schon aus dem Namen des Festes, der vom Ortsnamen Πανάμαρα (BCH XII 83, 9—10) abgeleitet ist, und daraus, daß das Fest in Stratonikeia stattfindet, ergibt sich, daß es nicht alt ist und erst nach der Gründung von Stratonikeia eingesetzt sein kann (s. Kap. III).

Wir wenden uns nun zu der Frage, in welchem Abstände Komyrien und Heräen gefeiert sind. Es existiert keine Inschrift, aus der eindeutig hervorgeht, daß ein und derselbe Priester beide Feste geleitet hat. Auch der Stein des Theoxenos BCH XV 201, 143; XXVIII 248, 58 beweist das nicht (Schaefer S. 424). Die Worte Z. 6: ἱερεὺς δις εἰς τὸ κα[τὰ] [θ]εξῆς, τὸν δὲ πρῶτον ἐνιαυ[τ]ὸν καὶ κατὰ πενταετηρίδα | [ἐ]ν Ἡραίοις καὶ ἐν Κομυρίοις || ἐξ ἐπαγγελίας μόνος καὶ | πρῶτος besagen vielmehr, daß Theoxenos 2 Jahre hintereinander Priester war, das erste Mal an den Heräen κατὰ πενταετηρίδα, das zweite Mal an den Komyrien. Es ist nicht zu verbinden καὶ-καὶ, das erste καὶ dient zur Hervorhebung von κατὰ πενταετηρίδα (lateinisch „etiam“), nur das zweite καὶ ist kopulativ. Die Unterstreichung einer zweijährigen Amtstätigkeit durch πρῶτος καὶ μόνος findet sich wieder BCH XXVIII 23, 2, 1: ἱερεὺς πάλιν ἐν Κομυρίοις τὸ δεύτερο[ν] ἐπηγγελμένος δὲ καὶ τὸ τρίτον ἐν Ἡραίοις πρῶτος καὶ μόνος τῶν ἀπ' αἰῶνος μετὰ γυμνασι|αρχίαν

*ἐνιαύσειον*. Daß vielmehr Komyrien und Heräen nicht in ein und dasselbe Jahr fielen, ergibt sich aus den Steinen des Sempronius Clemens. BCH XII 97, 13—15: 3 Haarweihen, von denen die erste folgendermaßen datiert ist: *ἐπὶ ἱερέως τὸ β' Σεμπρωνίου Κλήμεντος*. Das zweite Priestertum des Clemens war aber *ἐν Ἡραίοις*, wie wir aus BCH XII 83, 9, 1; 10, 10; 11, 5 wissen. Wir werden unten sehen, daß die Haarweihen im Komyrion genannten Tempel des Zeus stattfanden und mit den Komyrien im Zusammenhang standen. Hätte es jedes Jahr Komyrienpriester gegeben, so müßten wir erwarten, daß die Haarweihen immer nach ihnen datiert wären, wie es tatsächlich BCH XII 488, 67; 75; 76 und häufiger der Fall ist. Die Annahme Schaefers S. 423 f., in jedem Jahre hätten sowohl Komyrien wie Heräen stattgefunden, ist also abzulehnen. Jährlich wurde nur eins von beiden Festen gefeiert. Denn daß beide Feste jährlich gewesen, aber bald vom Heräen-, bald vom Komyrienpriester geleitet wären, ist schon deshalb unmöglich, weil auf den Steinen der Priester *ἐν Ἡραίοις* die Heräen genauer beschrieben werden, auf denen der Komyrienpriester aber dies Fest (BCH XII 101, 22, 1: *ἱεῖς . . . ἐν Ἡραίοις*; Z. 31: *ἐσιτάσαντες ἐν . . . τοῖς Ἡραίοις πάντας | βουλευτὰς καὶ πολίτας*. XV 190, 135, 1: *ἱερεὺς . . . ἐν Ἡραίοις*; Z. 6: *ἐποίησαν τὸ Ἡραϊον φιλοτείμως*. 196 ff., 140, 141. — XV 185, 130 A 1: [*ἱε*]ῖς . . . ἐν Κομυρίῳ; B 3: *τὸ Κομύριον ἡμέραις πᾶσιν*. 202, 144: *ἱεῖς . . . ἐν Κομυρί[οις]*; Z. 19: *ἐν<ν> τῷ τοῦ Κομυρίου κα[ι]ρῷ*. Vgl. XXVIII 23, 2. Schaefer S. 418. Bemerkenswert ist, daß in der Inschrift des Diomedes BCH XXVIII 20, 1 B weder von Komyrien noch von Heräen die Rede ist. Daher ist es unmöglich zu entscheiden, welcher Festname Z. 1 zu ergänzen ist. Das kommt wohl daher, daß Diomedes an den Panamareen den größten Glanz entfaltet hat und daher nur dies Fest der Beschreibung für würdig erachtet.

Nun findet sich in den Inschriften der Heräenpriester zu *ἐν Ἡραίοις* oft der Zusatz *κατὰ πενταετηρίδα*, z. B. BCH XV 196, 140, 1: *ἱερεὺς ἐξ ἱερέων ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα Ἀρίστιππος Ἀλεξάνδρου τοῦ Λέο[ν]τος Κο(λιοργεύς)*. Daraus haben Hofer Sp. 1496, Ditt.-Syll. II<sup>3</sup> 900 Anm. 2, Couve, Dar.-Sagl. III 1, 77, geschlossen, die Heräen seien pentaeterisch gewesen. Demgegenüber macht Schaefer S. 421 mit Recht geltend, daß es viel mehr Steine mit *ἐν Ἡραίοις* als mit *ἐν Κομυρίοις* gibt, was unwahrscheinlich macht, daß die Komyrien dreimal so oft



wie die Heräen gefeiert wurden. Da er nun 44 Heräeninschriften ohne, 8 mit *κατὰ πενταετηρίδα* zählt, kommt er zu der Annahme, die Heräen seien wie die Komyrien jährlich gefeiert, alle 4 Jahre aber mit besonderem Glanze begangen worden. Doch Schaefers Zählung ist ungenau. Denn um das zahlenmäßige Verhältnis der Feste festzustellen, genügt es nicht, die Anfänge der Inschriften zu zählen. Man muß vielmehr alle im Verlauf der Inschriften erwähnten Priesterschaften mit in Berechnung ziehen, ob sie nun schon abgeschlossen sind oder erst angetreten werden sollen. Dann erhält man folgende Zahlen. Ich lasse dabei die Steine aus, deren Verstümmelung eine Zuweisung an ein bestimmtes Fest nicht gestattet.

*ἱερὸς* ohne Festnamen 25

*ἱερὸς ἐν Ἡραίοις* 48

*ἱερὸς ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα* 14

*ἱερὸς ἐν Ἡραίοις* so stark zerstört, daß unsicher bleibt, ob *κατὰ πενταετηρίδα* dagestanden hat, 3

*ἱερὸς ἐν Κομυρίοις* 40.

Die Gesamtzahl der Heräenpriesterschaften ist also 65, der an den Komyrien 40. Ein solches Überwiegen der ersteren ist unverständlich, wenn auf 3 Jahre mit Komyrien nur 1 Jahr mit Heräen folgte. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß beide Feste Jahr um Jahr abgewechselt haben.

Dann muß für *κατὰ πενταετηρίδα* eine neue Erklärung gefunden werden. Denn wenn die Heräen wie die Komyrien alle 2 Jahre stattfanden, kann sich dieser Ausdruck nicht auf sie beziehen. Vielmehr muß die erwähnte Pentaeteris von den Heräen verschieden sein. Es gab in der Tat in Stratonikeia ein großes penteterisches Fest, die Hekatesien, das Fest der Göttin von Lagina, das in römischer Zeit zugleich der Dea Roma galt. Es wird unter den großen Festen aufgezählt auf einem Verzeichnis von Siegen Ditt. Syll. III<sup>3</sup> 1066, 9 *Ἐκατήσια ἐν Στρατονικίᾳ*. Das Fest wurde geleitet von Agonotheten: *Papers of the American school at Athens* I (1885) 18 Nr. 8 = Michel, *Recueil* 477. Aus Assos. Bürgerrechtsdekret von Stratonikeia für Amynamenos aus Assos. Z. 20: *τὴν δὲ ἀναγγέλιαν τῶν σιφεράνων ποιησάθωσα[ν] | οἱ ἀγωνοθέται ἐν τῷ ἀγῶνι τῷ μουσικῷ τῷ συντελομ[ε]ν[ε] | γῶνι τῇ Πόλει*. Während aber die Feste der Hekate jährlich waren (Strabo XIV 660 C: *ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἐκάτης ἐπιφανέστατον, πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυ-*

τόν), fand das große Doppelfest der Hekate und Roma nur alle 4 Jahre statt: BCH IX 450 col. V frg. I = Ditt. OGIS 441, 132: τὸ[ν] | ἀγῶνα τὸν τιθέμενον κατὰ πενταετηρίδα | Ἐκάτῃ Σωτείρῃ Ἐπιφανεί καὶ Ῥώμῃ Θεᾷ Εὖερ[|]γέντιδι. Die Pentaeteris wird auf den Steinen aus Lagina oft erwähnt<sup>1</sup>. Wie in Panamara war das Priestertum von Lagina jährlich (BCH XI 29, 42, 4 s. S. 45). Aber neben Priestern, die einfach *ιερεῖς* heißen, begegnen uns *ιερεῖς κατὰ πενταετηρίδα*, das sind die Priester des Jahres, in denen das große Fest der Hekate und der Dea Roma stattfand. Dasselbe besagen die Worte *κατὰ πενταετηρίδα* in den Inschriften von Panamara. Sie beziehen sich auf das alle 4 Jahre wiederkehrende Fest der Hekate und der Dea Roma. Wir können öfters Bezugnahme der Steine aus Panamara auf den Kult von Lagina feststellen. Ölverteilungen der Priester des Zeus von Panamara finden auch in Lagina statt, und die Feste der Hekate geben auch den Priestern von Panamara Gelegenheit, ihre Freigebigkeit zu beweisen. BCH XV 185, 130 A 17: καὶ γυμνασιαρχήσαντες . . . (20) ἐν ἑκατέροις τοῖς | γυμ(ν)ασίοις καὶ ἐν τοῖς γυναικί|οις βαλανίοις καὶ ἐν τῷ ἱερῷ | τῆς Ἐκάτης. XXVIII 20, 1B 12: οἶνον διαπομπὰς ἐποιήσα|το . . . (14) ἐν τε τῇ πόλει καὶ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἐ|κάτης. XII 101, 22, 12: ἐλαιοτεθήςαντες| σὺν τῇ προόδῳ καὶ τῇ εὐρετῇ | τῶν Παναμαρείων καὶ κλι|δὸς ἀγωγῇ (Fest in Lagina, vgl. BCH XI 36) καὶ τῇ ἀποθέσει | τῶν στεφάνων τὰς πάσας | ἡμέρας τριάκοντα τέσσαρες. In derselben Weise werden die Priester, in deren Amtsjahr das Fest der Hekate und Dea Roma fiel, diese Gelegenheit zu Spenden und Verteilungen nicht haben vorübergehen lassen. Zum Gedächtnis setzen sie in ihre Inschriften die Worte *κατὰ πενταετηρίδα*. Jetzt erklärt sich auch, wie BCH XXVIII 27, 7, 1 statt dieser Worte geschrieben werden konnte *ιερεὺς ἐξ ἐπανγγελίας | ἐν Ἡραίοις πενταετηρί|δος οὔσης*. Daß sich aber auf den ältesten Steinen die Pentaeteris nicht findet, läßt darauf schließen, daß damals eine engere Verbindung zwischen Panamara und Lagina noch nicht bestand. Fallen diese Steine doch z. T. noch in die Zeit, wo Panamara noch nicht zu Stratonikeia geschlagen war (s. S. 30f.). An dem großen Hekate-Roma-Fest fanden, wie gesagt, Agone

<sup>1</sup> BCH XI 10, 4, 2 *κατὰ πεντα[ετ]ηρίδα τὴν ἀχθεῖσαν μετὰ | [τ]οὺς πολέμους πρώτων* bedeutet also nicht, wie die Herausgeber meinen, daß der Einfall der Feinde die Stratonikenser überhaupt gehindert hat, das Fest in Lagina zu feiern, sondern bezieht sich auf die erste Pentaeteris nach der Invasion.

statt. Da ist es sehr zu bedauern, daß die Inschriften BCH XXVIII 37, 21, 11 τοῦ θεοῦ ἀγῶνάς τε ἐπ . . .<sup>1</sup> und BCH XXVIII 242, 50, 10 ἀγῶνάς τε ἐπ[ιτετελευκώς] so verstümmelt sind, daß wir nicht wissen, auf welches Fest sie gehen. Um so wichtiger ist, daß BCH XV 196, 140, 22 ἐμισθώσαντο δὲ καὶ το[ύς] ἐπ[ι-  
δῆ]|μήσαντας παρ' ἐκάστ[ω] τῶν θ[υμελι]κῶν in der Inschrift eines Priesters ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα (Z. 1) steht<sup>2</sup>.

Während also in jährlichem Wechsel Komyrien und Heräen gefeiert wurden, gibt das pentaeterische Fest der Hekate und Dea Roma, dessen Glanz auch die Priester von Panamara Aufwendungen kostete, Anlaß, dieses Umstandes zu gedenken. Zu dieser Auffassung stimmt auch die oben ermittelte Zahl der Feste. Die Inschriften mit ἱερεῖς ohne Festnamen dürften nämlich auf die Komyrien zu beziehen sein. Diese sind das Fest des Zeus (s. u. S. 72). Da nun Zeus der Hauptgott des Kultes von Panamara ist (S. 43f.), konnte der Name seines Festes am ersten weggelassen werden. Wenn wir also die Steine mit ἱερεῖς allein und die mit ἱερεῖς ἐν Κομυρίοις zusammenrechnen, kennen wir 65 Komyrien und 65 Heräen, davon 14 (oder 17) κατὰ πενταετηρίδα. Komyrien und Heräen halten sich die Wage<sup>3</sup>; die Zahl der Heräen κατὰ πενταετηρίδα bleibt etwas unter dem Viertel. Das kann Zufall sein, kann aber auch daher rühren, daß für die ältesten Inschriften die Beziehung zum Hekate-Roma-Fest noch nicht in Betracht kommt.

Darüber, wie die Priesterschaft des Zeus von Panamara erworben wurde, fehlen in sehr vielen Inschriften die Angaben. Oft aber steht neben ἱερεὺς der Ausdruck ἐξ ἐπαγγελίας, z. B. XV 192, 137, 18 ἱερεὺς ἐξ ἐπαγγελίας. XI 379, 2, 3 ἱερεὺς ἐξ ἱερέων καὶ προγόνων ἄνωθεν | ἐξ ἐπαγγελίας ἐν Κομυρίῳ. XII 268, 54, 10 ἱερεῖς ἐξ | ἐπαγγελίας ἐν Ἡραίοις. XI 375, 1, 1 ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις ἐξ ἐπαγγελίας. Weniger häufig ist die Formel ἱερατεύσαντες ἐξ ἐπαγγελίας. BCH XI 389, 5, 4 ἱερατεύσαντες ἐν Κομυρίοις ἐξ ἐπαγγελίας. XII 257, 39, 5 [ἱ]ερατεύσαντες καὶ

<sup>1</sup> Etwa zu ergänzen γεγυμ[νασιαρχικῶς] . . . ἐν τῇ ἑορτῇ | τοῦ θεοῦ ἀγῶνάς τε ἐπ[ιτετελευκώς] . . .

<sup>2</sup> BCH XXVIII 20, 1 B 28 ἐπεδέξατο δὲ καὶ τοὺς ἱς | ἀγῶνα ἐλθόντας θυμελικούς τε κα[ὶ] | ξυστικούς ἀθλητάς wird sich wie die ganze Inschrift auf die Panamareen beziehen, s. S. 62. Der Name des Festes in Z. 1 ist zerstört, für κατὰ πενταετηρίδα ist kein Platz.

<sup>3</sup> Die genaue Übereinstimmung zwischen beiden Zahlen ist natürlich Zufall.

τοῦ Διὸς τοῦ Π[α]ν[η]μερίου ἐν Ἡραίοις ἐξ ἐπαγγελίας. 258, 40, 4  
 ἱερατεύσαντες ἐξ ἐπαγγ[η]λίας ἐν Ἡραίοις. Noch seltener findet  
 sich ἱερεὺς ἐπαγγειλάμενος ἐν Ἡραίοις — nur BCH XII 83, 9, 1  
 und XXVIII 33, 15, 1 — und ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις ἐπαγγειλάμενος  
 BCH XXVIII 239, 43, 2; ferner BCH XV 190, 135, 1 ἱερεὺς ἐξ ἱερέων  
 ἐν Ἡραίοις Ἀημήτριος [Μνω]νίδου, ἱέρια Στ. Ἀκτὴ Μενεκλέους  
 ἱερατεύσαν[τες] | ἐξ ἐπαγγελίας; vgl. BCH XXVIII 241, 48, 1.  
 BCH XXVIII 49, 37, 1 [ἱερεῦ]ς ἐν Κομυρίοις . . . (5) [ἐ]τέλεσεν  
 ἐξ[ἐ]π[α]γγελίας. 239, 46, 6 τελέσ[ας] δὲ . . . καθὼς | ἐπηγγελάτο.  
 Einmal lesen wir ἐξ ὑποσχέσεως, was offenbar dasselbe bedeutet  
 wie ἐξ ἐπαγγελίας. BCH XII 100, 18, 2: ἱερεῖς ἐν Ἡραίοις . . .  
 ἐξ ὑποσχέσ[ε]ως. Der Sinn all dieser Ausdrücke ist klar. Denn  
 wir wissen aus vielen Beispielen, daß diese Worte dann ange-  
 wandt werden, wenn jemand freiwillig sich bereit erklärt, ein  
 Amt zu übernehmen, Geld zu stiften u. a. m. (Ziebarth, Aus dem  
 griechischen Schulwesen<sup>2</sup> 1914 S. 11). Da nun das Priestertum  
 des Zeus Panamaros nicht erblich war, erbieten vermögende Leute  
 sich freiwillig, das Amt, das gewiß mit nicht geringen Kosten  
 verknüpft war, zu übernehmen. Eine solche Epangelie konnte  
 mehrere Jahre vor Übernahme des Priestertums stattfinden:

BCH XV 204, 145 Inschrift von Heräenpriestern. Z. 9:  
 συνενσέβησεν κ[αὶ] συνεθρήσκεισεν τὸν Θεὸν || Τι. Κλαύδιος Τι. υἱὸς  
 Κυρίνα Σαβε[ρ]ιανὸς Παιώνιος ὁ [υ]ἱὸς τοῦ ἱερέως | [ὁ κα]ὶ αὐτὸς  
 ἤδη γεγυμνασιαρχη[κ]ῶς καὶ ἐπηγγελμένος ἱερεὺς ἐν Κομυ[ρ]ίοις.  
 Νεωκόρος ὁ ἱερατενικὸς ἐν Ἡ[ρα]ίοις, ἐπηγγελμένος δὲ καὶ ἐν Κομυ-  
 ρίοις | Τι. Φλα. Τ[ι]. υἱὸς Κυ. Σαβεριν[ι]ανὸς Δι[ο]μ[ή]δης. Die  
 Epangelien für das Komyrienpriestertum, die Tiberius Claudius  
 Paeonius und Tiberius Flavius Diomedes gemacht haben, können  
 sich frühestens auf das nächste und das drittfolgende Jahr be-  
 ziehen. Dabei liegt die Epangelie des Ti. Claudius Paeonius  
 noch zurück. Sie ist schon vor oder während der zweiten  
 (Komyrien)-Priesterschaft seines Vaters Claudius Lainas und  
 dessen Mutter Claudia Mamalon erfolgt. Auf diese Priesterschaft  
 bezieht sich BCH XXVIII 23, 2, während XV 204, 145 auf die  
 dritte Priesterschaft derselben geht (s. S. 45). Dort ist Z. 16  
 aus XV 204, 154, 9 so zu ergänzen: συνενσέβησεν καὶ συνεθρή-  
 [σκευσεν τὸν] | Θεὸν Τι. Κλαύδιος Τι. υἱὸς Κυρίνα Σαβερινιανὸς  
 [Παιώνιος ὁ υἱὸς] (ὁ ἀδελφός oder μήτρως schlagen die Herausgeber  
 zweifelnd, aber ohne jeden Anhaltspunkt vor) | τοῦ ἱερέως ὁ καὶ  
 αὐτὸς ἤδη γεγυμνασιαρχη[κ]ῶς καὶ ἐπηγγελ[μ]ένος ἱερεὺς ἐν Κομυρίοις.



In Z. 1 derselben Inschrift wird auf die Epangelie des Claudius Lainas für das Heräenpriestertum, auf das sich BCH XV 204, 145 bezieht, hingewiesen. Es bleibt aber offen, ob er das Heräenpriestertum unmittelbar nach dem Komyrienpriestertum von BCH XXVIII 23, 2 bekleidet hat.

Die Epangelie wird vor Bekleidung des Priesteramtes auch noch erwähnt BCH XXVIII 36, 20, 9 τῶν ἐπηγγελμένων ἱερατεύ[σιν] und 244, 53, 9 [τοῦ κ]αὶ αὐτοῦ ἱερέως ἐν Ἡραλοῖς μετὰ γυ[[μνασίου]χίαν, ἐπηγγελμένου δὲ καὶ ἐν Κο[[μυριοί]ς. Aber beide Inschriften sind zu stark zerstört, als daß sich die Zeitspanne zwischen Epangelie und Antritt des Priesteramtes ermitteln ließe.

Der Brauch der Epangelie war in der Kaiserzeit in Stratonikeia weit verbreitet. Nicht nur die Kosten öffentlicher Bauten und ihre Ausschmückung wurden auf diese Weise von den reichen Bürgern übernommen, auch die Priestertümer von Lagina, der Augusti, des Zeus Chrysaoreus, die Kleidophorie von Lagina und die Stephanephorie wurden in dieser Form besetzt.

#### Bauten:

BCH XXVIII 45, 30, 5: ἐπαγγειλάμενοι σκουτλώσειν ἀπὸ ἐδά[φους] μέχρις ὁρόφου στοὰν τοῦ | Ἀδριανείου Ἀντωνι(νεῖ)ου γυμνασί[ου].

BCH XV 200, 142, 5: καὶ στρώ[σας] λευκολίθῳ ἐν τῇ ἀγορᾷ πό[δας] ἀφ', καθὼς καὶ τὰ κυρωθέν[τα] περὶ αὐτῶν ψηφίσματα δηλοῖ, | ἐγγεγραμμένος τοῖς δεκαπρώτοις, | ὥς ἐπηγγείλατο = XXVIII 39, 23 A 4 ff.

BCH XI 31, 45, 12: σειτωνίαν ὧν αὐτοὶ ὑ[πέσχοντο] (δηνάρια) μ[ύρια] ἀναποδότων τῇ πόλει. Zur Interpretation vgl. Hatzfeld, BCH XLIV 93.

BCH XLIV 96, 36, 2: ἐπηγγείλαντο δὲ [. . . καὶ ἰς τὴν τοῦ θεά[τρου] . . .] ἐπισκευὴν Ζ[εὺς] . . . μυριάς, ähnlich Newton 800, 101 c; Newton 799, 101 a 2: ἐπηγγε[ί]λαντο καὶ ἔδω[καν] . . . δραχμ[άς].

#### Hekatekult:

BCH XI 11, 6, 3: ἱερεὺς | ἐπανγγειλάμενος und öfters.

BCH XI 11, 6, 6: κλειδοφόρος | ἐπανγγειλαμένη.

BCH XI 12, 7, 3: συνκλειδο[φοροῦ]σης ἐξ[εῖς] ἐπαγγελ[ί]ας vgl. 146, 47, 4; 148, 51, 3.

BCH XI 31, 45, 5; ἱερεὺς | ἐξ ἐπανγγείας und öfters.

BCH XI 27, 40 a 1: [ἱερεὺς] ἐξ (ἐ)παγγελιωῶν.

BCH XI 147, 48, 5: ἐξ ἐπαγγελ[ίας ἱερατεύσαντας].

BCH XLIV 72, 3, 2: ἱερατεύσαντα ἐ[ξ] ἐπαγγελίας.

BCH XI 149, 53: [. . . τῆς πε]νταετηρίδος καθ' οὗ ἐπέσχετο.

Newton 792, 97, 1: ἱερεῖς . . . . ὑποσχόμε|νοι πρόσφατον.

Kult der Augusti:

BCH XII 85, 10, 7: ἐπαγγελλόμενον δὲ ἄρχι|ερατενκότα τῶν Σεβαστῶν.

BCH XXVIII 34, 17, 7: [ἐπηγγελμ]ένοι δὲ καὶ ἀρχι|ερεύσειν] (ἀρχι|ερεύσαντες] die Herausgeber).

BCH XXVIII 244, 53, 12: ἀρχιερεὺς | [τῶν] Σεβαστῶν τὸ πρῶτον, ἐπηγγ|[ελμ]ένος δὲ καὶ τὸ [β'].

Zeus Chrysaoreus:

BCH XI 154, 60, 3: ἱερεὺς κατὰ πενταε[τηρίδα] ἐπανγει[λά-  
μενος τοῦ Διὸς]|Προπάτορος (= Zeus Chrysaoreus vgl. XI 31,  
45, 11; Schaefer S. 430).

Stephanephorie:

BCH XV 193, 137, 22: ἐστεφανηφορηὺς ἐξ ἐ[παγγελ]ίας.

In vorchristlichen Inschriften begegnet die Epangelie auf dem Stein des Leon BCH XXVIII 350, 6, 25: τὸ δὲ τέ|λεσμα τὸ εἰς τὰ προγεγραμ[μ]ένα ὑπαρχέτω ἐξ ἐπαγγελίας. Die Epangelie ist in diesem Falle wohl weiter nichts als eine anständige Methode, die Kosten auf den Geehrten abzuwälzen. Vgl. BCH XIII 334ff., 4: Ehreninschrift von Eriza(?) für Chares, Z. 47: τὸ δὲ εἰς ταῦτα ἐσόμενον ἀνήλ[ωμα ὑ]|π'έσχετο δώσειν ὁ Χάρης.

Die Übernahme des Priestertums von Panamara erfolgte also in der Regel durch Epangelie. Schwieriger ist es zu entscheiden, wie verfahren wurde, wenn Leute, die das Amt freiwillig übernahmen, fehlten. Die Inschriften berichten darüber Folgendes:

BCH XV 185, 130 A 12 = 131, 2: [ι]ε[ρ]εῖς ἐξ ἱερέων ἐν Κο|  
μυρίῳ — folgen die Namen — (7) ὑπόγονον κληθέντες διὰ τὸ |  
μυθόμενα θελήσαι ὑπομεῖ|ναι τὴν ἱερεωσύνην διὰ || τὴν γενομένην ἀπροσ-  
δόκητον τῶν ἐλαείνων καὺ|σιν. Die Priester dieser Inschrift haben sich nicht durch Epangelie zum Amt gemeldet. Sie sind vielmehr infolge des Fehlens freiwilliger Meldungen im letzten Moment, plötzlich — ὑπόγονον — „gerufen“ worden. Die Art dieser Berufung steht nicht fest. Doch liegt es am nächsten, Wahl durch die Gemeinde oder den Rat von Stratonikeia anzunehmen. ἐπικαλεῖν ἱερέα wird für die Wahl des Priesters gebraucht Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 762, 13: τοῦ τε ἐπωνύ[μου] | τῆς πόλεως

Λιον]ύσου οὐκ ἔχοντος ἱερῇ ἀφ' ἐτῶν πληθόν[ων || ἐπικληθεῖς ὑ]πὸ τῶν πολιτῶν ἐπέδωκεν ἑαυτόν. Vgl. IG XII 1, 762 A 15 (Lindos): [ποι]αιρείσθων [δὲ τοὶ ἐπιστάται] | τοὶ αἰεὶ ἐν ἀρχῇ [ἐ]όντες ποτι[λ τοῖς ἐκ πολειτῶν] | αἰρουμένοις χοραγοῖς καὶ ἄλλο[υ]ς χοραγο[ύ]ς ἐκ τῶν κατοικούντων καὶ γεωργούντων ἐν | Λινδία πόλει ξένους ἔξ, εἴ κα μ[ή] τινες ἐπαν||γέλλωνται.

Ähnlich werden in Panamara beim Fehlen einer Epangelie die Priester bestimmt sein. Daß dies im letzten Moment geschah, zeigt das Wort ὑπόγνον. Wie die Epangelie finden wir auch diesen Ausdruck für die im letzten Moment erfolgte Übernahme des Priestertums auch im Kult der Augusti BCH XII 98, 16, 3 μεθ' ἣν ἐτέλεσαν ὑπόγνον ἀρχιερωσύνην | τῶν Σεβαστῶν. Aber auch nach der Wahl konnten die Priester noch die Epangelie vollziehen: BCH XV 188, 132, 3 ἱερῆς ἐν Κομνητοῖς κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν ἐπανγίλαμενοι ὑπόγνον, ähnl. XV 191, 136, 1 f., wo statt ὑπόγνον steht ἔξ ὑπογνού. Vgl. dazu IG XII 3, 1270 (Syme) Z. 12: παρακληθεῖς | ἐν ταῖ ἐκκλησίαις ὑπὸ τῶν κτινεντῶν συντελέσαι ἰ[δ]ίαι τὰ | ἔργα ἐπαγγέλατο καὶ συνετέλεσε.

Die Worte κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν, die sich in einigen Inschriften finden, sind anders als ἔξ ἐπαγγελίας und ὑπόγνον zu erklären und beziehen sich nicht auf die Besetzung des Priestertums. Wir lesen sie:

BCH XII 98, 16, 2: [ἱερῆς ἐ]ξ εἰσεῶν ἔξ ἐπαγγελίας κατὰ [τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν], ebenso XV 208, 149, 2.

BCH XV 188, 132, 3: ἱερῆς ἐν Κομνητοῖς κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν ἐπανγίλαμενοι ὑπόγνον. Ebenso 191, 136, 1, aber ἔξ ὑπογνού.

BCH XII 100, 20, 1: ἱερῆς [κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν] ὑπόγνον. Ebenso XV 189, 133, 2; 134, 2.

BCH XXVIII 238, 42, 2: . . . τὸ τέταρτ[ο]ν ὑπόγνον κατὰ τὴν | [τοῦ Θεοῦ βούλησιν].

BCH XII 101, 21, 5: εἰσεῖς κατὰ τὴν | [τοῦ Θεοῦ βούλησιν].

BCH XV 199, 141, 2: [ἱερ]εὺς . . . κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἀρ[έσκειαν].

Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 900 Anm. 1 bringt diese Formel mit dem aus LW 518 bekannten Orakel des Zeus Panamaros in Verbindung und nimmt an, daß beim Fehlen einer Epangelie der Gott über die Besetzung der Priesterstelle befragt sei. Da die Worte aber nicht nur mit ὑπόγνον, sondern auch mit ἔξ ἐπαγγελίας u. ähnl. ohne Zusatz von ὑπόγνον verbunden werden,

erscheint es wenig wahrscheinlich, daß sie sich auf diesen Notfall beziehen. Außerdem haben wir oben aus BCH XV 185, 130 eine andere Art der Besetzung des Priestertums erschlossen. Dort ist das Fehlen einer Epangelie ausdrücklich erwähnt, und gerade dort fehlt κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν. Diese Formel findet sich vielmehr bei jeder Art von Besetzung des Priestertums, bei den Priestern, die eine Epangelie machen, bei denen, die im letzten Moment das Amt übernehmen (wie wir sahen, auf Grund einer Wahl), und es steht auch auf Steinen, auf denen über die Art der Besetzung nichts gesagt wird. Den richtigen Weg zur Erklärung hat schon A. Brinkmann *Quaestionum de dialogis Platoni falso addictis specimen*, Diss. Bonn 1891, S. 11f. gezeigt. Er verweist auf Polyb. XXXVII 9: ὣν μὲν νῆ Δι' ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς τὰς αἰτίας καταλαβεῖν ἄνθρωπον ὄντα, περὶ τούτων ἴσως ἂν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῖτο καὶ τὴν τύχην, und zeigt an Beispielen, daß nach dem 4. Jahrh. v. Chr. Ausdrücke wie κατὰ (διὰ) τινα θεῖαν (δαίμονίαν) βούλησιν häufig in dem von Polybios charakterisierten Sinne gebraucht werden. Die Worte der Inschriften beziehen sich also nicht auf die Besetzung des Priestertums, sondern geben an, daß die, die dieses Amt übernahmen, sich durch eine Art göttlicher Vorsehung dazu gedrängt fühlten. Wie sie diese erkannten, bleibt unklar. Es kann sich ebensogut um äußere Vorgänge wie um eine innere Stimme handeln. Zu dieser Erklärung stimmt, daß dieselbe Formel auch auf den Priesterinschriften von Lagina vorkommt, wo es kein Orakel gab. BCH XLIV 84, 18, 4: ἱερεῖς ἐξ ἱερέων . . . . ἐπανγιάμενοι κατὰ τὴν τῆς Θεοῦ βούλησιν.

Die Übernahme des Priestertums war also freiwillig und erfolgte durch Epangelie, oft mehrere Jahre vorher. Manche Priester fühlten sich durch göttliche Fügung zur Übernahme des Amtes veranlaßt. Beim Fehlen freiwilliger Meldungen fand Wahl des Priesters — wohl durch die Gemeinde — statt.

An Kultpersonal kennen wir in Panamara neben den Priestern zunächst die Neokoren, die 12 mal erwähnt werden.

BCH XV 189, 133, 12: νεωκο[ροῦντος τοῦ ἀ|δελφοῦ τοῦ || ἱερέως Φλα. Αἰῖ|να. Ähnl. 199, 141, 12; 208, 149, 6.

BCH XV 200, 142, 10: νεωκ[ό]ρος Θρά|ων Ἱεροκλέους Λέων. Ähnlich 204, 145, 12; XXVIII 23, 2, 19; 244, 53, 11.

Eine besondere Stellung nimmt die Inschrift BCH XXVIII 31, 13 ein. Sie ist nämlich nicht die Inschrift eines Priesters,



sondern eines Neokoren, der allerdings früher schon das Priestertum in Panamara bekleidet hat. Die Inschrift lautet: *Ἱεροκλῆς Διονυσίου Κο(λιοργεύς), προιερατενικῶς τοῦ μεγίστου Θεοῦ Παναμάρου ἐξ ἐπανγγελίας μετὰ καὶ τῶν τέ[χ]νων Ἱεροκλέους | [καὶ] Πρωτεύου, ἐνεω[κόρη]σεν δὲ ἱερὶ Θεοφίλῳ.*

Viermal werden die Neokoren zu den *συνφιλοτιμούμενοι* und *συννευσεβούντες* gerechnet, z. B. BCH XI 375, 1, 38: *συννευσεβούντων καὶ συνφιλοτιμιμμένων αὐτοῖς . . . (42) καὶ Φλ. Λέοντος τοῦ ν[ε]ωκόρου καὶ Θείου τοῦ ἱερέως.* Vgl. XV 207, 147, 6; XXVIII 254, 72, 6f.; 257, 80, 10.

Die Neokoren sind meist mit den Priestern verwandt: *Θεῖος* BCH XI 375, 1, 44; XV 207, 147, 6; XXVIII 254, 72, 6f. *νίδς τῆς ἀδελφῆς* XV 204, 145, 13. *ἀδελφός* XV 189, 133, 13.

Da die Neokoren verhältnismäßig selten vorkommen, ist es sehr gut möglich, daß sie öfters, ohne besonders bezeichnet zu sein, in der Zahl der *συνφιλοτιμούμενοι καὶ συννευσεβούντες* versteckt sind. Auch werden wir unter diesen uns das übrige Kulpersonal zu denken haben.

Dreimal werden Mystagogen erwähnt, einmal in Komyrien-, zweimal in Heräeninschriften: BCH XV 185, 130 (Komyrieninschrift) B 11 *μυσταγωγούτος | Ἀῶρ. Ἰάσονος δ' τοῦ | Λέοντος τοῦ ἐξαδέλφου.* Ähnl. XXVIII 241, 48, 6 (Heräeninschrift). BCH XII 101, 22 (Heräen) Z. 49 *μυσταγωγῆσαντος τὸν ἱερῆ || καὶ δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ ἀχωρίστου γενομένου τῶν μυστηρίων Μαρ. Ἀῶρ. Διοφάντου υἱοῦ . . .* Über die Mysterien von Panamara s. S. 67 ff. 76 f.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der einzelnen Feste.

*Παράληψις τοῦ στεφάνου* oder *παράληψις τοῦ Θεοῦ*:

1) BCH XI 379, 2, 10: *γυμνασιαρχήσας δὲ | [καὶ] τὴν τετράδα παραλαμβάνων τὸν Θεόν.*

2) XV 191, 136, 5: *γυμνασιαρχήσας . . . (7) τὴν μετὰ παράληψιν τοῦ | Θεοῦ τετράδα.* Vgl. XV 191, 135, 4; XXVIII 243, 51, 6.

3) XI 375, 1, 9: *παραλαμβάνοντες μὲν τὸν στέφανον τοῦ Θεοῦ ἤλειψαν πανθῆ|μει τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστει.*

4) XV 196, 140, 11: *ἀλείψαντες δὲ καὶ τῇ τοῦ στεφάνου π[α]ραλήψει καὶ τοὺς ἀνδρας καὶ τὰς γυναῖκας.*

5) XI 383, 3, 7: *παραλαμβάνοντες μὲν τὸν στέφανον τοῦ Θεοῦ |*

ἐγυμνασιάρχησαν. Vgl. XV 185, 130 A 17; 199, 141, 1. XXVIII 32, 14, 19; 258, 81, 11.

6) XV 185, 130 A 17: καὶ γυμνασιαρχήσαντες σὺν καὶ τῇ παραλήψι τοῦ στεφάνου ἡμέρας κβ' ἐν ἑκατέροις τοῖς | γυμ(ν)ασίοις καὶ ἐν τοῖς γυναικείοις βαλάνιους καὶ ἐν τῷ ἱερῷ | τῆς Ἐκότης<sup>1</sup>.

Der Name des Festes ist παράληψι τοῦ θεοῦ oder παράληψι τοῦ στεφάνου. Beide Namen bedeuten dasselbe, da sie beide angewandt werden, um das erste von dem neuen Priester gefeierte Fest zu bezeichnen. παράληψι τοῦ θεοῦ dürfte abgekürzte Ausdrucksweise für παράληψι τοῦ στεφάνου (nämlich τοῦ θεοῦ) sein. Beim Antritt seines Amtes erhält der Priester den Kranz. Diese Sitte kennen wir z. B. aus Kyrene Ditt. OGIS 767, 12 παρ(λα)|βὼν τε τὸν τῷ κτίστα τὰς πό|λιος ἀμῶν Ἀπόλλωνος σ<π>τέ||(φ)αρον καὶ τὰ πρὸς θεὸς ἐκτε|νῶς καὶ εὖσε-βῶ<ι>ς ἐτέλ<ε>σεν. Weitere Beispiele bei Dittenberger aaO. Für Aphrodisias erschließt Heller (*De Cariae Lydiaeque sacerdotibus*, Fleck. Jahrb. Suppl. XVIII (1892) S. 223) dieselbe Sitte aus CIG 2782, 16 ἧ — nämlich τῇ Ἀφροδίτῃ — ἀνέθηκεν χρήματα | . . ἀλλὰ καὶ τὸν | [ἰ]ερατι[κὸν] χρῶσεν στεφάνον. Das Fest, das den neuen Priestern die erste Gelegenheit bot, ihre Freigebigkeit zu zeigen — vor allem bekleideten sie die Gymnasiarchie und verteilten Öl — dauerte 4 Tage (nr. 1. 2). Nr. 6 γυμνασιαρχήσαντες σὺν καὶ τῇ παραλήψι τοῦ στεφάνου ἡμέρας κβ' spricht nicht dagegen; σὺν καὶ bedeutet, daß die Priester während des ganzen Jahres an 22 Tagen die Gymnasiarchie gehabt haben „einschließlich“ der Übernahme des Kranzes. Ähnlich werden alle Tage, an denen die Priester Öl verteilt haben, zusammengezählt BCH XII 101, 22, 12 ἐλαιοθετήσαντες | σὺν τῇ προόδῳ καὶ τῇ ἑορτῇ | τῶν Παναμαρείων καὶ κλη||δὸς ἀγωγῇ καὶ τῇ ἀποθέσει | τῶν στεφάνων τὰς πάσας | ἡμέρας τριάκοντα τέσσαρες.

Wo die Übernahme des Kranzes stattfand, wird nicht gesagt. Doch ist es wahrscheinlich, daß diese Zeremonie in Anwesenheit derer vor sich ging, denen es zukam, den neuen Priester

<sup>1</sup> BCH XXVIII 37, 21, 7 ergänzen die Herausgeber: ἐγυμνασιάρχῃσιν δὲ καὶ ἔθηκεν τὰ ἐ|παλείμματα ἐν τῷ δν[οῖ] βαλάνιους ἐν τῇ | παραλήψι τοῦ στεφάνου ἀπὸ τῆς εἰκόδος μέχρι || καὶ τῆς τριακάδος. Das ist falsch. εἰκάς und τριακάς beziehen sich auf die Panamareen s. S. 58 nr. 4. Die Ergänzungen sind überhaupt viel zu kurz; in Z. 1 haben die Herausgeber weder den Namen des Priesters noch den des Festes eingesetzt.

zu wählen, falls keine Epangelie erfolgt war (S. 53). So liegt der Fall Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 708, 26: Πάλιν τε τῶν πολειτῶν μετὰ ἔτη τρία διὰ τὰς τῶν | κρατούντων τῆς χώρας βαρβάρων ἐπισυν-  
στάσεις ἐπιζητούντων ἱερέα | Ἀπόλλωνος Ἰητροῦ, τεθλεμμένων τῶν  
ιδιωτικῶν βίων ἐπέδωκεν ἕαν|τὸν καὶ παρελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν  
ἀνέλαβεν τὸν αὐτὸν στέφανον τοῦ||θεοῦ.

Die Ölverteilungen finden nr. 3 ἐν τῷ ἄστει, BCH XXVIII 37, 21, 8 (S. 57 Anm. 1) ἐν τοῖς δυ[σὶ βαλανείοις] statt. Jenes geht auf Stratonikeia, bei letzterem Ausdruck bleibt es ungewiß, ob beide Bäder in der Stadt liegen oder eins in Stratonikeia, eins in Panamara.

Nach Übernahme des Amtes hatten die Priester im Laufe des Jahres zwei große Feste zu feiern, Panamareen und Komyrien oder Panamareen und Heräen. Mit wenigen Ausnahmen (BCH XV 185—188, 130 u. 131 und XXVIII 23, 2) werden die Panamareen immer an erster Stelle in den Inschriften aufgeführt. Doch dürfen wir daraus nicht schließen, daß sie zeitlich dem anderen Fest vorangegangen sind. Kommt es doch auch vor, daß sie noch vor der παράληψις τοῦ στεφάνου stehen. Die Bevorzugung der Panamareen wird sich daraus erklären, daß sie das bedeutendste Zeusfest von Stratonikeia sind. So liegt in den beiden Inschriften, in denen die Komyrien vorangestellt sind, auf deren Schilderung das Hauptgewicht. Über die Reihenfolge der Feste wissen wir also nichts. Wir halten uns hier an die in den Inschriften übliche Reihenfolge und behandeln zunächst die

#### Panamareen:

1) BCH XI 379, 2, 12: [κα]ὶ τὰς τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρείων [ἡ]μέρας δέκα πάσῃ ἡλικίᾳ ἀδιαλείπτως καὶ | [γυ]κτὸς καὶ ἡμέρας θεῖς δρακτῶ τὸ ἔλαιον || [κα]ὶ ἐπαλείμματα ἐν τοῖς γυμνασίοις.

2) AaO. 383, 3, 12: καὶ τὰς τῆς ἑορτῆς δὲ τῶν Πα|ναμαρείων ἡμέρας δέκα ἔθυσαν | ἐν τοῖς γυμνασίοις ἔλαιον δρα|κτῶ πάσῃ ἡλικίᾳ καὶ τύχῃ ἀδιαλεί|πτως καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ | ἐπαλείμματα καὶ ταῖς γυναιξὶ δὲ | πάσαις ἔδωσαν ἔλαιον ἐν | τοῖς γυναικείοις βαλανείοις.

3) XV 191, 136, 4: ἱερατεύσας εὐσεβῶς || [κα]ὶ ἐνδόξως καὶ γυμνασιαρχήσας | τὰς τε τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρείων | ἡμέ-  
ρας δέκα.

4) AaO. 196, 140, 12: γ[υ]μνασιαρχήσαντες δὲ καὶ τῇ

ἐορτῇ καὶ πα|νηγύρει τοῦ Θεοῦ ἐπιρρύτω ἐλαίῳ ἀπὸ τῇ[ς] || εἰ-  
κάδος μέχρι τῆς τριακάδος ἐν τοῖς δυο[ῖ] | βαλανείοις παντὶ  
τῷ χρόνῳ τῆς ἐπιδημίας | τοῦ Θεοῦ πάσῃ τύχῃ καὶ ἡλικίᾳ  
τῶν ἐπιδη|μούντων ἀνθρώπων. Ἐγυμνασιάρχῃ[σεν δὲ καὶ ἡ ἱέρειος  
ταῖς γυναιξίν τό τ[ε] || ἔλαιον καὶ μύρα καὶ τὰ τ[ε]λε[ῖ]α ἰότατα | τῶν  
ἀλειμμάτων ἀ[φ' ὁ]νόμα[τος] ἀποδ[ι]δ[ο]ῦ[σα].

5) XXVIII 37, 21, 9: [ἀπὸ δὲ τῆς εἰκάδος μέχρι] | καὶ  
τῆς τριακάδος γεγυμν[ασιαρχηκώς . . . .].

6) XV 190, 135, 4: ἐγυμνασιάρχῃσαν | . . . καὶ τὰς τῆς  
ἱερομηνείας το[ῦ] | Θεοῦ ἡμέρας πάσας.

7) AaO. 202, 144, 15: ἐγυ[μνα]σιάρχῃσαν καὶ | ἐν τῇ  
τοῦ ἵππου εἰσό[δ]ῳ τὸ [β' καὶ] ἡῦξη[σ]αν πρῶτοι τὰς [τῶ]ν  
[Παν]αμα[ρίω]ν τῆς ἐ[ο]ρτῆς ἡμέρας [δέκα ἔως] τ[ε]ρ[ι]άκοντα.

8) XXVIII 246, 57, 11: ἀνέθῃσαν δὲ καὶ τὸν ἵππον τῷ  
Θεῷ τὸν ὑπηρετ[ικόν].

9) XXVIII 20, 1 B 10: ἐν [δὲ] τοῖς Πα[να]μαρείοις μετὰ τῶν  
λοιπῶν ὧν παρέ[σ]χεν καὶ οἶνον διαπομπὰς ἐποιήσα[το] πάσῃ  
τύχῃ καὶ ἡλικίᾳ τῶν ἐορταζόν[των] ἐν τε τῇ πόλει καὶ ἐν τῷ ἱερῷ  
τῆς Ἐ[κ]κ[α]τῆς καὶ ἐπὶ τῆς λοιπῆς χώρας, ἐ[πι]διξαμένου τοῦ Θεοῦ  
ἐνέργειαν φαν[ε]ρῶτάτην καὶ διὰ τοῦ ἀνιμένου βοῦς | πρὸς εὐ-  
σεβίαν τοῦ ἱερέως, ὅστις | πρῶτον ἐλθὼν τότε εἰς τὴν πόλιν ἐν τῇ ||  
ἀγομῇ πομπῇ ὠδήγησεν τὸν ἱερέα εἰς τὸ βουλευτήριον καὶ  
μετὰ τὰς | θυσίας εὐθὺς ἐχωρίσθη· ἐποίη[σεν δὲ καὶ τὰς δημο-  
θυμίας, ὅτε|δέξατο δὲ καὶ τὸν τῆς Ἀσίας τα[μίαν] μεγαλοπρεπῶς,  
ὥς καὶ διὰ | γραμμάτων καὶ ὅπ' ἐκίνον μαρτυρη[θῆ]ναι, καὶ ἄλλους  
πλίστους συγκλητ[ε]ροὺς· ὅτε|δέξατο δὲ καὶ τοὺς εἰς | ἀγῶνα ἐλ-  
θόντας θυμεικοὺς τε κα[ὶ] || ξυστικοὺς ἀθλητάς, καθὼς καὶ [τὰ  
ὑ]π[ὲρ] ἐκείνων γινόμενα ψηφίσματα | περιέχει.

10) AaO. 238, 42, 7: καὶ γυμνασιάρχῃ[σαν] πρῶτοι  
καὶ μόνοι τῆς ἐπιδημίας οὔσης ἡμέρας | [ἴ]? | ἀπὸ νυκτὸς  
εἰς νύκτα.

11) XI 375, 1, 24: καὶ τὴν ἐορτὴν τῶν || Παναμαρείων τὰς  
δέκα | ἡμέρας ἐγυμνασιάρ[χη]σαν πάσῃ τῇ πανηγύρι νυκτός  
τε καὶ | ἡμέρας ἀκωλύτως, || ἔθυσαν δὲ καὶ ταῖς γ[υ]ναιξὶ πάσαις  
ἔλαιον κα[ὶ] | μύρα.

12) XV 185, 130 A 25: δόντες καὶ ὑπὲρ τῶν τρικλιναρ-  
χιῶν ἐν αὐταῖς τῶν | Παναμαρείων ἡμέραις ἐν τῇ | πόλει παρ'  
ἐαυτῶν πάσῃ τύχῃ | καὶ ἡλικίᾳ καὶ τοῖς ἐπιδημ[ή]σ[α]σιν [ἐν τῇ  
πα]νηγύρι ξένοις | [ἀνὰ (δηναρίους) ε'] = 187, 131, 8.

13) XXVIII 260, 86, 10: καὶ ἐγυμνασιάρχῃσαν τὴν | [τῶν



Παναμαρειων έορτήν . .] δι' όλης νυκτός και ήμέρας. Die Herausgeber ergänzen [παράληψιν του στεφάνου], doch geht δι' όλης νυκτός και ήμέρας auf die Panamareen vgl. nr. 1. 2. 10. 11. 14. 17. 18.

14) AaO. 32, 14, 19: και έγγυμνασιάρχησαν . . . (20) και τās [πάσας τών] | Παναμαρειων ήμέρας [άδιαλείπτως | νυκ]τός και ήμέρας, θέντες [δὲ τὸ ἔ]λαιον άκωλύτως.

15) AaO. 42, 27 A 2: μετὰ γυμνασιαρχ[ί]αν εξ επανγγελίας τ[ε]||λιαν, εν η πάσας τών|ν Παναμαρειων ήμέρας | ἔθηκεν πάση τύχη εν | τοῖς βαλανίοις πασι|ν τὸ ἄλιμμα.

16) AaO. 23, 2, 12: ἔδωκεν δὲ και ταῖς βουλαῖς εν τοῖς Παναμαρη[ο]ις δραχμ[ι]ὰς <βύ'.

17) AaO. 38, 22, 1: ἐμισθώσαντο δὲ και τὰ ἐπιδημήσαντα [ἀκροάματα . . . | . . .] και πρωτεόντων ἀκροαμάτων δι' όλης ήμέρας ἄχρι πολ[λ]ής νυκτός . . . και ἔδοσαν | πάση] τύχη και ήλικία εν τοῖς δυσὶν βαλανείοις και ήμέρας και νυκτός τ[ὰ] ἐπαλείματα . . .] | ἐπιδημησάντων ξένων.

18) AaO. 46, 31, 9: και τās τῆς πανη|[γύ]ρεως . . . . ήμέρα]ς, ἀς άδιαλείπτως εν τοῖς δυ[σ]ι βαλανείοις . . . .] ον μετὰ οἶναν-θ[η] <η>ς γυμνα|[σι]αρχήσαντες πάση τύχη και η]λικία από νυκτός μέχρι νυκ[τός] . . . .].

19) AaO. 257, 80, 2: [πάση τύχ]η και ήλικία εν τοῖς δυσι γυμνασίοις μέχρι νυκτός . . . . .

Die Panamareen dauerten 10 Tage (Nr. 1—3), das letzte Drittel eines Monats (Nr. 4—5). Zeitweilig wurde ihre Dauer bis auf 1 Monat erhöht (Nr. 7), so daß ein heiliger Monat entstand (Nr. 6). Da aber in der Inschrift BCH XII 101, 22, 13 ff. (unter Maximinus Daia) die Gesamtzahl aller von den Priestern gefeierten Festtage 34 beträgt, scheint sich diese Verlängerung nicht auf die Dauer durchgesetzt zu haben. Das Lokal des Festes war die Stadt Stratonikeia (Nr. 9. 12). Aus Nr. 9 ergibt sich, daß bei der glanzvollen Feier des Festes durch Diomedes, den Priester dieses Steines, die Festfreude sich auch auf Lagina und das ganze Gebiet von Stratonikeia ausdehnte. Das Bild des Gottes wurde in feierlichem Zuge aus Panamara nach Stratonikeia überführt, wo es im Rathaus Wohnung nahm (Nr. 9. ἐπιδημία του Θεού 4. 10) und die Festtage hindurch blieb. Diese Pompe ist auch gemeint BCH XII 102, 22, 13 ἐλαο-στεθήσαντες | σὺν τῇ προόδῳ και τῇ έορτῇ | τών Παναμαρειων. Denn πρόοδος ist wie Z. 40 ταῖς προόδοις τών τε ἀνδρῶν | και

γυναικῶν gleich πομπή (Ditt. Syll.<sup>3</sup> 900 Anm. 6). Auf die Pompe bezieht man wohl mit Recht das Pferd des Gottes, das zweimal erwähnt wird (Nr. 7. 8). Das Bild des Zeus wurde also von den Priestern zu Roß nach Stratonikeia gebracht. Asklepiades und Plautilla, die Priester der in Nr. 7 z. T. wiedergegebenen Inschrift, haben nur am Tage der Ankunft des Gottes — ἐν τῇ τοῦ Ἰνπουν εἰσόδῳ — die Gymnasiarchie bekleidet. Offenbar war es zu kostspielig, dies Amt einen ganzen Monat zu verwalten. Es sind dies nämlich dieselben Priester, die sich rühmen, zuerst die Verlängerung des Festes vorgenommen zu haben. Im Festzug befanden sich auch Rinder. Auf eins von ihnen bezieht sich das in Nr. 9 erzählte Wunder des Diomedes; das Rind führte auf Befehl des Zeus den Priester ins Rathaus von Stratonikeia, wo es nach Vollzug der Opfer verschwand. A. Brinkmann hat Rhein. Mus. LXXI (1916) 159 zwei ähnliche Wunder aus Halikarnaß und Pedasos verglichen, wo eine Ziege freiwillig zum Altar tritt bezw. den Priester 70 Stadien weit durch eine Schar von Menschen zum Altar führt. Zu vergleichen ist auch Plut. Lucull. XXIV 7; Pelop. XXII 1. S. a. Nilsson, Griechische Feste (1906) 16 f.

Die in der Pompe mitgeführten Rinder dienten zum Opfer für den Gott im Rathaus<sup>1</sup>. Das Rind als Opfertier des Kultes von Panamara wird bezeugt durch BCH XII 259, 42, 2: βο-τυθῆσας τῷ Διὶ τῷ Παλναμάρῳ. Aus einer kaiserzeitlichen Inschrift wissen wir, daß das Rathaus Standbilder des Zeus Panamaros und der Hekate enthielt (CIG 2715 a = LW 519 Z. 5). In derselben Inschrift wird bestimmt, daß täglich ein Knabenchor ins Rathaus ziehen und einen Hymnos auf die genannten Götter singen soll (Z. 7 ff.). Sempronius Clemens erbaute in der Säulenhalle des Rathauses eine Kapelle mit den Bildern des Zeus Panamaros, der Hekate, Artemis, des Asklepios und der Hygieia (BCH XII 83, 9, 10 ff.; 85, 10, 26 ff.).

Das sind etwa die Tatsachen, die sich über den Kult der Panamareen aus den Inschriften ergeben. Allzu reich ist unsere Kenntnis nicht. Das kommt daher, daß die Priester, auf ihren Ruhm bedacht, mehr die Tatsachen, in denen ihre Freigebigkeit hervortrat, aufzuzeichnen für würdig befunden haben als die einzelnen Riten. Tatsächlich bot das große Fest ihnen Gelegenheit genug, ihre Munifizenz zu zeigen. Fast alle Steine

<sup>1</sup> Ich schließe das aus Nr. 9, wo das Rind den Priester zum Rathaus führt. Dort haben offenbar die Z. 22 erwähnten Opfer stattgefunden.

berichten, daß die Priester während des Festes die Gymnasiarchie bekleidet haben. Wie bei der Übernahme des Kranzes finden die Ölverteilungen in den Gymnasien und Bädern statt (Nr. 1. 2. 4 u. a.). Auch die „zwei Bäder“ (s. S. 58) begegnen hier wieder (z. B. Nr. 4). Ferner wurden während der Epidemie des Gottes große Mahlzeiten veranstaltet, deren Kosten die Priester trugen (9). M. Aurelius Arbylas und seine Gattin verteilen zu diesem Zwecke an alle Geld (12). Diomedes aber hat nicht nur an alle Festteilnehmer in der Stadt, in Lagina und im gesamten Bezirk von Stratonikeia Wein verteilt, sondern auch öffentliche Mahlzeiten — *δημοθυσίας* — veranstaltet (9). Daß er sich weiter rühmt, den Quästor der Provinz Asia in sein Haus aufgenommen zu haben, wird auch auf die Panamareen gehen. Denn auch Fremde nahmen an ihnen teil (4. 12). Auch den Leuten, die zu gymnischen und musischen Agonen herbeieilten, hat Diomedes Quartier gegeben. Diese Wettkämpfe gehören zu den Panamareen, nicht zum Fest der Hekate und Dea Roma, da in Z. 1 sicher nicht *κατὰ πενταετηρίδα* gestanden hat (S. 50 Anm. 2). Dagegen läßt sich die Beziehung der in 17 erwähnten Kämpfe und Spiele auf die Panamareen bei der starken Zerstörung des Steines nur vermuten. Außer Spielen und Mahlzeiten fanden auch noch Geldverteilungen statt (16).

Die Panamareen waren also neben den Hekatesien das glänzendste Fest von Stratonikeia. Nicht nur die Einwohner nahmen daran teil, aus ganz Karien und Asien strömten Leute zusammen, die die Spiele, Mahlzeiten und Spenden der Priester anlockten.

Während die Feier der Panamareen in der Hauptsache in Stratonikeia vor sich ging, hatten Komyrien und Heräen ihren Platz im Bergheiligtum von Panamara. Dies ist zwar von den Franzosen nicht beschrieben und wohl auch nicht über die Gewinnung der Inschriften hinaus ausgegraben worden, doch läßt sich über eine ganze Reihe der dort befindlichen Gebäude eine gewisse Anschauung gewinnen. Es sind dies das

#### Komyrion.

BCH XI 383, 3, 28: *τοῖς μὲν ἀνδράσιν ἐν τῇ Κομυρίῳ δεῖπνα παρέσχον*, . . . (32) *ταῖς γυναιξὶ δὲ ἐν τῇ ἱερῇ καὶ αὐτὰς παρέσχον οἶνον*. Z. 34 *ἐν τοῖς δυοῖ τόποις* scheint auf das Komyrion und das *ἱερὸν* zu gehen; ebenso XXVIII 23, 2, 6.

Heraion, Tempel der Hera.

BCH XI 375, 1, 32: καὶ ἰς τὸ Ἡραῖον καλέσαντες πάσας τὰς |  
τε ἑλευθέρας καὶ δούλας.

Benndorf, Reisen 156 nr. 134 B 5: καὶ ἐ[ν] Ἡραίῳ πᾶ[σαις] |  
γυναιξὶ καὶ τοῖς γενομ[έ]νοις ἐν τῷ ἱερῷ ἀνδράσιν [ἐδῶ]|καμιν  
ἀνὰ <β'.

BCH XV 209, 151, 6: τὸν τῆς Ἥρας ναὸν | χρίσαντες καὶ  
πλάσαντες | καὶ τὸν πρόνατον σὺν τοῖς ἐπιπερομένοις πᾶσι κατα-||  
σκεύασαντες.

BCH XXVIII 45, 30; 2: ψηφοτεθήσαντες τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ  
προναοῦ τῆς Ἥρας τὰ ἐδάφη ἔξωθεν τῶν εἰς τὴν ἱερειωσύνην  
ἀναλωμάτων.

Tempel und Statuen anderer Götter.

BCH XI 389, 6, 5: τὸν Σάραπιν καὶ | [τῇ]ν Εἰσιν καὶ τὸν  
νεὼν αὐτῶν καὶ τὸν βωμὸν καθιέρωσα[ν].

BCH XXVIII 41, 26, 5: ἱέρια διὰ βίον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς  
ἐν Παν[αμά]ροις καὶ τῶν συγκαθιδρυμένων θεῶν.

BCH XII 83, 9, 5: ἀγάλματα ἀνατεθεικώς ἐν τοῖς ἱεροῖς τῷ  
τε ἐν Παναμάροις καὶ τῷ ἐν Λαγεί|νοις καὶ τῷ ἐν Κολιόργοις.  
Vgl. 85, 10, 30: ἀγάλματα<τα> ἐν Παναμάροις.

Gebäude, Statuen, Stelen.

BCH XV 184, 129, 4: ἀνύ||ξαντε[ς] δὲ καὶ τὸ ἱερὸ[ν] | ἀριστη-  
[τῇ]ριον τοῦ θεοῦ | πάσῃ [τῷ]χῃ καὶ πάσῃ ἡλι|κίᾳ καὶ τ[οῖ]ς ἐπι-  
δημῆσα[σιν] ξέν[οις] μετὰ πάσης || [πρ]οθ[υ]μίας καὶ πολυτε|[λ]ίας.

BCH XXVIII 261, 87, 12: ἐπιμελῶς δὲ ἐπανορθωσάμενον |  
τὴν τοῦ ἀριστη(τη)ρίου στενοχωρίαν καὶ κατα|σκεύασαντα τὴν τε  
ἐν<ν> αὐτῷ ψαλίδα καὶ τὸν || κοιτῶνα.

BCH XII 101, 22, 42: τὸ ὑπόμνημα τῆς στήλης | ὕδρυσαν ἐν  
τῇ στοᾷ, ἣν ὁ πατήρ | αὐτῶν ἐκ θεμελίων ἐπεσκεύ||ασεν παρὰ τὰς  
στήλας καὶ | ὑπομνήματα τῶν ἐπιγραφῶν | καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπι-  
πάππου | αὐτῶν Σεμ. Κλήμεντος.

Es gab also in Panamara zwei Tempel, Komyrion und Heraion. Letzteres ist offenbar der Tempel der Hera, ersteres der des Zeus, dessen Fest, wie wir unten S. 72 ff. sehen werden, die Komyrien sind. Hoefers Sp. 1494 ist also im Irrtum, wenn er sagt: „Außer dem Tempel des Zeus befand sich in Panamara noch ein Tempel der Hera . . . und ein Tempel des Zeus Komyros, das Κομύριον.“ Denn wenn, wie Hoefers Sp. 1496 selbst annehmen scheint, die Komyrien das Fest des Zeus Panamaros sind, muß auch das Komyrion sein Tempel sein. Hoefers irrige



Vermutung beruht nur auf der falschen Interpretation von BCH XII 83, 9, 5: *τοῖς ἱεροῖς τῷ τε ἐν Παναμάροις . . .* Aber da BCH XI 383, 3, 28 ff. und Benndorf, Reisen 156 nr. 134 B 5 ff. *τὸ ἱερόν* in Gegensatz sowohl zum Komyrion wie zum Heraion gestellt wird, muß es das *τέμενος*, nicht einen dritten Tempel bezeichnen. Die von Sempronius Clemens gestifteten Statuen standen also im heiligen Bezirk von Panamara; daher können sie auch BCH XII 85, 10, 30 als *ἀγάλματα ἐν Παναμάροις* bezeichnet werden.

Außer diesen Tempeln der Hauptgötter von Panamara finden wir auch noch andere. Sicher hat dort ein Tempel oder Altar der Artemis von Panamara bestanden (BCH XXVIII 41, 26, 5). Leider kennen wir nicht die Namen der mit ihr zusammen verehrten *συγκαθιδρυμένοι θεοί*. Wir kennen aus Panamara eine ganze Reihe von Inschriften, die anderen Gottheiten als Zeus und Hera geweiht sind (BCH XII 250 ff., besonders 261 ff.), doch können wir nicht entscheiden, ob sie mit Zeus oder mit Artemis zusammenhängen, und ob sie überhaupt in Panamara eigenen Kult hatten. Ich gebe eine kurze Übersicht:

Asiatische Gottheiten:

*Ἀπόλλων Κολιόργων*, verbunden mit Artemis BCH XII 101, 21; 266, 50.

*Ἀρτεμις Κωράζων*, verbunden mit Leto und Apollon BCH XI 266, 51. Artemis Korazon allein 269, 54 (vgl. S. 13 f.)

*Ἀρτεμις Φαγλε . . . τίς* BCH XII 268, 52.

„ *Πελδεκευίς* BCH XII 269, 54.

„ *Λευκιανή* BCH XII 269, 54.

„ *Ἐφεσία* BCH XII 269, 54.

„ *Λευκοφρονήνη* BCH XII 269, 54.

*Δημήτηρ Ναρνανδῆς* BCH XII 269, 54.

*Ἐκάτη Σωτήρη Ἐπιφανής* BCH XII 264, 49; *Ἐκάτη Σωτείρα* 271, 57.

*Ζεὺς Καννῶκος* verbunden mit Hera BCH XII 261, 47.

„ *Ῥυσιτος* BCH XII 271, 57.

Griechische Gottheiten:

*Ἀφροδίτη* BCH XII 270, 55.

*Ἀσκήπιος* BCH XII 269, 54.

*Δῆμος* BCH 252, 28; 29.

*Ἐρμῆς* BCH XII 100, 18; 252, 28.

*Ζεὺς Κτησίας* BCH XII 269, 54.

Θεαὶ Ἐλευσινίαι BCH XII 268, 53.

Μνημοσύνη BCH XII 272, 59.

Μοῖραι BCH XII 272, 59.

Μοῦσαι BCH XII 272, 59.

Νίκη BCH XII 261, 47; 48.

Τύχη BCH XII 272, 59; 269, 54; 264, 49.

„ πατρίδος BCH XII 269, 54.

„ Στρατονικίας BCH XII 272, 58.

„ Ἀντιοχείας BCH XII 272, 58.

Χάριτες BCH XII 272, 59.

Πάντες Θεοὶ καὶ πᾶσαι BCH XII 100, 18.

Römische Gottheiten:

Ζεὺς Καπετώλιος BCH 272, 59.

Καῖσαρ Θεὸς Σεβαστός BCH 271, 56.

Τύχη Καίσαρος Τίτου Αἰλίου Ἀδριανοῦ Ἀντωνίνου Σεβαστοῦ  
BCH XII 271, 57.

Τύχη Ῥώμης BCH XII 272, 58.

Welche von diesen Göttern in Panamara einen Kult gehabt haben, läßt sich ebenso wenig ausmachen, wie wir sagen können, was für Götterstatuen in Panamara aufgestellt waren, abgesehen von der Hermesstatue, die Menandros, Sohn des Apollodotos, nach BCH XII 252, 28 dem Zeus, der Hera und dem Demos geweiht hat. Ob Tempel, Altar und Bilder des Sarapis und der Isis, die BCH XI 389, 6 erscheinen, in Panamara sich befunden haben, geht zwar aus dem Text der Inschrift nicht eindeutig hervor; da aber diese dort gefunden ist, möchte man es eher annehmen, als daß man die Gebäude in Stratonikeia ansetzt. Ein Zusammenhang zwischen Zeus Panamaros und Sarapis ergibt sich auch aus der metrischen Inschrift LW 516 aus Stratonikeia, die Ζήνι Παν[ημερίῳ] καὶ Ἡλίῳ Διὶ Σαράπει gewidmet ist, und aus LW 518, wo Sarapis den Einwohnern von Stratonikeia befiehlt, von Zeus Panamaros ein Orakel zu erbitten.

Neben den Tempeln befanden sich zu Panamara noch andere Gebäude. Zunächst ein ἀριστητήριον (vgl. S. 3). Daß die Priester die Gläubigen zu Mahlzeiten einluden, werden wir unten S. 77 ff. sehen. Zweimal kommen in diesem Zusammenhang Frühstücke vor: BCH XXVIII 246, 57, 4 und 37, 21, 5, wo die Reste τὰς τε τραπέζας ἐπὶ τὰ ἀρε . . . wohl zu ἀρ[ιστα] (ἀρε[στήρια] die Herausg.) zu ergänzen sind. Diese sind offenbar im ἀριστητήριον ausgegeben. Ende des 3. Jahrh. erbaute in Panamara der Vater

der Priester, von denen BCH XII 101, 22 (unter Maximinus Daia) stammt, eine Stoa. Über weitere Gebäude wissen wir nichts. Aber daß Tempel und heiliger Bezirk voll Inschriften, deren Reste z. T. erhalten sind, und Statuen von Göttern und Priestern waren, würden wir annehmen, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt würde (BCH XII 83, 9, 5 ἀγάλματα; 85, 10, 30; 101, 22, 47; vgl. auch S. 38).

Bei einigen Baulichkeiten, die in den Inschriften vorkommen, bleibt es zweifelhaft, ob sie in Panamara oder Stratonikeia anzunehmen sind. Von einem der „zwei Bäder“ hatten wir das schon gesagt (S. 58). Ebenso ist die Lage der ἀποθήκη unbekannt, die Dionysius und Tryphaina restauriert haben (BCH XXVIII 30, 12 B 7: Καὶ τὴν ἀποθήκην συμπε|σοῦσαν πρὸ τῆς ἱερωσύν[ης] | αὐτῶν καὶ δημοσίᾳ ἐκδοθ[έν]||των τῶν ἔργων δραχμῶν ἐν[α]|κοσίων κατεσκευάσαν πα[ρ]’ ἐαυτῶν καὶ ἀνέθηκαν τὸ ἀργ[ύ]ριον τῷ Θεῷ εἰς ἀργυρώμα[τα]), sowie die des Gebäudes, auf das die Reste BCH XXVIII 259, 83 gehen. Daß die Freigebigkeit der Priester auch Gebäuden in der Stadt zu Gute kam, wissen wir aus mehreren Beispielen.

BCH XXVIII 45, 30, 5: Ἐπαγγει|λάμενοι σκουτλώσειν ἀπὸ ἐδά|φους μέχρις ὁρόφου στοὰν τοῦ | Ἀδριανείου Ἀντωνι(νε)ου γυμνασί|ου, das gewiß in Stratonikeia anzunehmen ist.

BCH XII 83, 9, 10: [Κ]αὶ ναὸν κατασκευάσας ἐν τῷ βουλευτηρίῳ καὶ κοσμήσας ἀξιοπρεπῶς καθιέρωκεν ἀγά(λ)ματα Θεῶν Παναμάρου, Ἐκά[τ]της, Ἀρτέμιδος, Ἀσκληπιοῦ, Ὑγείας καὶ εἰκόνας τέθεικεν κορωνικὰς τρεῖς καὶ ἀνδριάντα εἰκονικὸν ἱερατικὸν | [α]ὐτοῦ. Vgl. XII 85, 10, 27; BCH XII 83, 9, 8: ὑδραγωγία κατεσκευάσεν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἐκάτης. Vgl. 85, 10, 25; 87, 11, 10.

In Panamara fanden also Komyrien und Heräen statt. Wir behandeln zunächst die Komyrien als das Fest des Zeus. Die Priester dieses Festes werden als ἐν Κομυρίοις, ἐν Κομυρίῳ, Κομύριος bezeichnet; das Fest fand jedes zweite Jahr statt (S. 46 ff).

#### Komyrien:

1) BCH XI 387, 4, 3: Ζητὶ Πανημερίῳ . . . (5) ἐπτα ἔτη φιλότειμα Κομύρια θύματ’ ἔρεξεν.

2) AaO. 379, 2, 16: [Ἐ]πιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυ|στήρια εὐσεβῶς καὶ πᾶσιν καὶ ἐν τῷ Κομυ|ρίῳ πολέ|ταις καὶ ξένοις καὶ δούλοις ἀ|φθόγως οἶνον παρασχὼν ταῖς δυσὶν ἡμέ|ραις, ποιήσας δὲ καὶ σκηρὰς ἰς τὸν τόπον | [π]ρὸς

καταγωγὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν | ἄλλην παρασκευήν, θεῖς δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ πάσῃ ἡλικίᾳ γλυκύν τε καὶ οἶνον ἀδιαλείπτως.

3) AaO. 383, 3, 26: Ἐπετέλεσαν δὲ καὶ τὰ μυ|στήρια τοῦ Κομυρίου εὐσεβῶς καὶ | τοῖς μὲν ἀνδράσιν ἐν τῷ Κομυρίῳ δεῖπνα παρέσχον κατὰ τρικλει|ναρχίας καὶ τὸν οἶνον ἔδοσαν ἀφθόνως πολεῖταις, ξένοις, δούλοις, | ταῖς γυναιξὶ δὲ ἐν τῷ ἱερῷ καὶ αὐ|ταῖς παρέσχον οἶνον πλείστον ταῖς | δυνσὶν ἡμέραις, καὶ τὰ ξύλα ἐν τοῖς || δυνσὶ τόποις, ἔθυσαν δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ | πάσῃ ἡλικίᾳ γλυκύν τε καὶ οἶνον ἀφθόνως, | ἔδοσαν δὲ καὶ τοῖς πολεῖταις (δηναρίους) μυρία.

4) XV 185, 130 B 3 = 187, 131, 11: . . . τὸ Κομύριον ἡμέραις | πᾶσιν τοῖς παραγενομένοις ἐπιδόσιν | οἶνον τε καὶ τῶν | λοιπῶν τῶν συνη|θῶν.

5) AaO. 203, 144, 19: [ἐ]δωκαν δὲ κ(αὶ) ὑπὲρ τῶν τ|ρικλινα[ρ]χιῶν ἐν||<ν> τῷ τοῦ Κομυρίου κα[ι]ρῷ πάσῃ τύχ[η] κα[ὶ] ἡλι|κίᾳ καὶ τοῖς ἐπιδη|[μ]ήσασιν ξέν[ο]ι[s κ]αὶ | θεατρικοῖς, προσ[α]π[ε]δοσαν [δὲ κ(αὶ)] ἀφ|θό|νως καὶ φιλοτείμω[s] ἐν τῷ Κομυρίῳ τὸν | οἶνον.

6) XXVIII 23, 2, 6: Ἐδείπνισ[εν] | δις ἐξῆς ἐν μὲν τῷ Κομυρίῳ τοὺς πολεῖτας πάντας καὶ Π[ω]μαί[ι]ους καὶ ξένους καὶ παροίκους καὶ δούλους πλείστους, ἐν δ[ὲ] τῷ ἱερῷ τὰς πολειτίδας πάσας καὶ Πωμαίας καὶ ξένας καὶ π[α]ροί[ι]κους καὶ δούλας πλείστας.

7) AaO. 246, 57, 7: [ἐν] | Κομυρίοις τῶν μὲν ἀνδρῶν ἐκάστῳ πέντε δρα[χμᾶς].

Die Komyrien dauerten also 2 Tage (2. 3. 6.). Die Hauptrolle spielten Mysterien (2. 3.) im Komyrion, zu denen wohl Männer jeden Standes und jeder Abstammung, aber nicht Frauen Zutritt hatten (2. 3. 6.). Bürger von Stratonikeia, Römer, Fremde und Sklaven nahmen an ihnen teil. Noch mehr als bei der Betrachtung der Panamareen müssen wir hier bedauern, daß die Mysterien, denen schon an sich das Geheimnis anhaftete, nichts boten, was die Priester zu ihrem Ruhme in die Inschriften aufnehmen konnten. Wir erfahren nur, daß heilige Mahle stattfanden, bei denen außer einer ungenannten Speise Wein genossen wurde.

Solche heilige Mahlzeiten sind im hellenistischen und römischen Zeitalter häufig. Sie finden sich auch in Kulte, wo sie vorher nicht gebräuchlich waren. So werden BMI III 2, 483 B 2, unter Commodus, μυστήρια καὶ θυσίαι der Artemis von



Ephesus erwähnt, bei denen heilige Mahle eine Rolle spielen: Z. 9: *εἰς τὴν ἐδωχίαν*, 10: *ἀνάλωμα τοῦ δειπνοῦ*. Auch in Lagina treffen wir Mysterien: *ἐπιμελουμένων τῶν μυστηρίων* Newton S. 790 nr. 96, 17; BCH XI 29, 41, 7; vgl. BCH XLIV 82. *Μυσταγωγούντος τοῦ ἀδελφοῦ* Benndorf, Reisen I 156 nr. 134 A 9.<sup>1</sup> Die Bedeutung dieser Mahle wird meist so erklärt, daß durch sie eine mystische Vereinigung der Mysten untereinander und mit dem Gott hergestellt wird, vgl. Dieterich, Mithrasliturgie<sup>2</sup> (1910) 100 ff.; Kl. Schr. 466; W. Robertson Smith-Stübe, Religion der Semiten (1899) 203 f.; Cumont-Gehrich, Orientalische Religionen im römischen Heidentum<sup>2</sup> (1914) 81 ff.; Hepding, Attis, RGVV I (1903) 185 ff.

Außer diesen Mahlzeiten ist mit den Mysterien im Komyrion ein anderer Brauch zu verbinden, den wir aus vielen Inschriften kennen, die Haarweihe. Die hierauf bezüglichen Steine sind BCH XII 487 ff. herausgegeben. Aus der großen Menge der z. T. einander gleichenden Inschriften hebe ich als für die Erklärung wichtig hervor:

- 1) BCH XII 489, 90: *Ἀχιλλέος κόμαι*.
- 2) AaO. 487, 66: *Τύχη ἀγαθῇ. Διὶ Πανημέρῳ εὐχὴν κόμα[ς] Φλα. Αἰλ. Αὐρ. Θεόδωρος Συμφιλῶντος, ἐπὶ ἱερέως Κλα. Οὐλ. Αἰλ. Στρατονεῖκου. Εὐτυχῶς*.
- 3) AaO. 490, 120 (Original im Akademischen Kunstmuseum Bonn): *Διὶ Πανημέρῳ Ἀγαθόπους εὐχὴν Βηρύτιος ἐν Κομυρίῳ, ἐπὶ ἱερέως Φλ. Διοκλεῦς. Εὐτυχῶς*.
- 4) AaO. 488, 80: *Δειῖ Πανημέρῳ, ἐπὶ εἱερέως Εὐβούλου, Δημοσθένου τοῦ Δαμᾶ δις κόμαι. Εὐτυχῶς*.
- 5) AaO. 490, 106: *ἐπὶ Ἰάσονος, κόμη Ἀμμιανοῦ, Ζωτικοῦ, Θρέπτιου, Ἀρτεμισίου, Λεοντίδου*.
- 6) AaO. 489, 93: [*ἐπὶ ἱερέως Αἰῦρ. Δημη[τ]ρίου β', Αὔρηλιων Διονυσίου καὶ Ἀλεξάνδρου καὶ Ζήνωνος, ἀδελφῶν γ' καὶ Κόνψου Μενεκλέου, Κολιοργεύς*].
- 7) AaO. 490, 110: *Διὶ Πανημέρῳ, ἐπὶ ἱερέως Φλα. Στράτωνος, κόμαι Ἐρωτος καὶ ἀδελφοῦ. Εὐτυχῶς*.
- 8) AaO. 489, 91: *Ἀρτεμιδώρου. Κόμη Δαμαλίου καὶ Χρυσάορος Εὐνεῖκου τῶν παιδίων*.
- 9) AaO. 489, 103: *ἐπὶ εἱε[ρέως] Δαμυλᾶ, κόμαι Εὐπαδος καὶ παιδίων αὐτο[ῦ]*.

<sup>1</sup> Die Beziehung von 134 A auf Lagina ergibt sich aus der Erwähnung der *κλειδοφόρος* Z. 20.

10) AaO. 489, 100: [ἐ]πὶ ἱερέω[ς] Ἀῦρ. Μενεκ[λέ]ους, κόμα[ι] Σε[ρ]ηνοῦ παιδίων.

11) AaO. 489, 104: ἐπὶ ἱερέως Σωπάτρου τοῦ Ἀρτεμιδώρου, κόμαι Ἐκαταίου καὶ νύων αὐτοῦ.

12) AaO. 490, 109: Διὶ Πανημερίῳ, ἐπὶ εἰερέως Φλα. Αἰνίου καὶ Οὐλ. Λεαίνης, κόμαι Ἀχιλλέως καὶ νύων αὐτοῦ Ἀχιλλέως καὶ Λεντιδιανίου. Εὐτυχῶς.

13) AaO. 490, 111: Ἀγαθῇ τύχῃ. Ἐπὶ ἱερέως Κλ. Οὐλ. Αἰλ. Στρατονίκου, Μ. Αῦρ. Γαλάτου καὶ τέκνων αὐτοῦ Μ. Αῦρ. Τατιανοῦ καὶ Ἐρμῆ καὶ Ἐρμ[ο]λάου κόμαι. Εὐτ[υχῶς].

14) AaO. 489, 94: Διὶ Πανημέρῳ, ἐπὶ ἱερέος ἐν Κομυρίῳ Μαρ. Αῦρ. Δημητρίου β', Ζωτικοῦ καὶ παιδίων δύο καὶ Ἐπαινέτου οἰκετῶν κόμαι.

15) AaO. 490, 116: . . . . Ἀσκληπ[ι]άδου Εὐάνδρου οἰκετῶν κόμαι. Εὐτυχῶς.

16) AaO. 490, 117: Διὶ ὁ(?) Ἀντιόχου καὶ Χρυσέρωτος οἰκετῶν κόμαι.

17) AaO. 490, 118: κόμη δούλων ἱερέως Διογένους.

18) AaO. 490, 115: Κόμαι φαιμυλίας Οὐλπίου Ἀσκληπιάδου. Auf der anderen Seite: κόμη φαιμυλίας Οὐλπίων Ἀσκληπιάδου καὶ Λεοντίδος ἱερέων ἐν Κομυρίῳ.

19) AaO. 490, 119: . . . ν Μάρκου [Ἀῦρη]λίου Ἰουλί[ου] Ἡ[ρα]κλείτου [καὶ Κλ]αυδίας Λε[οντί]δος φαμυ[λίας] κ[ο]μαι.

20) AaO. 97, 13—15. Auf ein und demselben Steine. Unter jeder Inschrift ist im Stein eine Höhlung zur Aufnahme der Haare. ἐπὶ ἱερέως τὸ β' Σεμπρωνίου | Κλήμεντος, κόμη Ἱεροκλέους | καὶ Δημητρίου. — ἐπὶ ἱερέως τὸ γ' Σεμπρωνίου | Κλήμεντος, κόμη Δημητρίου. — ἐπὶ ἱερέως τὸ δ' Σεμπρωνίου Κλήμεντος, κόμη Δημητρίου.

Der Zusammenhang dieser Haaropfer mit den Mysterien des Komyrions ergibt sich aus folgenden Gründen: Wie die Opfer des Komyrions (S. 66 nr. 1) richten sich die Haarweihen an Zeus Panamaros (2. 3. 4. 7. 12. 14. 16). Während ferner dieser durch ganz Griechenland und Asien verbreitete Ritus Männern und Frauen gemeinsam ist, bieten die Haarweihungen von Panamara nur Männernamen. Wie die Männer allein zu den Mysterien Zutritt hatten, nehmen auch nur sie an den Haarweihen teil. Und wie an den Mysterien Männer jeden Standes und Volkes beteiligt waren, so treffen wir auch hier Karer und Römer, Freie und Sklaven (15—19). Manchmal sind die Steine

nach Priestern datiert; mit einer Ausnahme (12; nr. 18 dient die Priesterin nicht zur Datierung) erscheinen nur männliche Priester. Wir sahen oben S. 47, daß auch die Namen von Heräenpriestern zur Zeitbestimmung benutzt wurden (20). Aber nie werden die Heräen erwähnt; wird zum Priesternamen ein Fest hinzugesetzt, so sind es die Komyrien (14. 18.). Wenn wir also auf Grund dieser Tatsachen die Haaropfer mit den Mysterien in Verbindung setzen, so erhebt sich die Frage nach der Bedeutung des Brauches. Schon lange ist die Sitte der Haarweihe, der außer Griechen und Römern viele andere Völker huldigen, erklärt worden.<sup>1</sup> Zuerst hat Otto Jahn in seiner Persius-Ausgabe (1843) S. 138 Beispiele gesammelt und eine Erklärung des Brauches gegeben. Das Nachwachsen der Haare führte zu dem Glauben, daß ihnen besonders Leben und Seele innewohne. Wer sie also abschneidet und opfert, bringt gleichsam sich selbst dem Gotte dar. In diesem Sinne werden oft zu kathartischen Zwecken Haaropfer vorgenommen. Damit hängt die Annahme zusammen, daß der durch Haaropfer dem Gott Geweihte in dessen Hut und Schutz stehe<sup>2</sup>, und an allen entscheidenden Punkten des Lebens finden daher Haarweihungen statt. Die Araber schneiden das Haar eines eben geborenen Kindes und weihen es dem Gotte (Rob. Smith-Stübe aaO. 252). Knaben und Mädchen, die die Pubertätsgrenze überschreiten, opfern ihr Haar. Dasselbe tun Frauen vor der Hochzeit (Jahn aaO.; Sommer, RE VII 2107); die Freigelassenen empfangen den pileus mit geschorenem Haupt (Samter, Familienfeste der Griechen und Römer [1901] 44f.), überhaupt ist die Aufnahme in einen religiösen Verband — Familie, Phratric, Geschlecht, Familie des Ehemanns, Familie des Patrons — mit Haarweihen verknüpft (Samter aaO.)<sup>3</sup>. Von

<sup>1</sup> Die umfassendste mir bekannte Arbeit ist die von Wilken *Revue coloniale* III (1886) IV (1887). Zuletzt F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern RGKV XV 1915, 84 ff.

<sup>2</sup> Aus derselben Wurzel erwächst der umgekehrte Brauch, die dem Gott geweihten Haare nicht zu schneiden, sondern wachsen zu lassen. Das bekannteste Beispiel ist Achill, dessen dem Spercheios geweihtes Haar nicht geschnitten wird. Erst als er erkennt, daß ihm Rückkehr nicht beschieden ist, opfert er sein Haar auf dem Grabe des Patroklos, um auch nach dem Tode mit ihm verbunden zu sein (*Ψ* 144 ff.). Haaropfer an Tote Ov. Met. III 506; XIII 427 u. öfters. — Rob. Smith-Stübe aaO. 249.

<sup>3</sup> Einige Beispiele für Haarweihen aus besonderer Veranlassung: Sturmgefahr AP VI 164. Luc. de merc. cond. 1. Heilung von schwerer Krankheit: AP VI 155; 156. Rückkehr von der Reise AP VI 199.

hier aus hat man auch die Haaropfer von Panamara zu erklären versucht. Sommer (Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912 S. 30f. und RE VII 2106) und Schredelseker (*De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent*, Diss. Heidelberg 1913 S. 60) vergleichen sie mit der geschilderten Sitte und halten sie für Opfer von Knaben, die ins Mannesalter eintreten. Das ist nicht möglich. Abgesehen davon, daß sonst Haarweihen als Pubertätsopfer immer von Knaben und Mädchen vollzogen werden, finden wir in Panamara Weihungen, die von Vater und Söhnen oder von allen männlichen Familienmitgliedern ausgehen (9. 11. 12. 13. 14. 18. 19.). Ebensowenig läßt sich die Meinung der Herausgeber halten, die Haarweihen seien Initiationsritus der Mysterien des Komyrion; denn sie können wiederholt werden (BCH XII 487; Schaefer aaO. 424; vgl. aber 18. u. 20.). Die richtige Erklärung ergibt sich aus der Art, wie die Weihung vollzogen wurde. Die Opfernden legten die Haare in kleinen Stelen oder Altären, in denen sich oben eine Höhlung befand, nieder und schrieben ihren Namen auf die Stele. Wer nicht in der Lage war, eine eigene Stele zu kaufen, kratzte in die Mauer des Komyrion ein Loch und schrieb seinen Namen daneben oder benutzte heimlich eine fremde Stele und fügte dem Namen des Besitzers den eigenen hinzu (z. B. BCH XXVIII 47, 32, 11 wo zu ergänzen [εἰ]τε[χῶς] κόμη [. . .] καὶ Διοκ[λέους]). Die Hauptsache war offenbar, daß die geweihten Haare möglichst lange im Heiligtum blieben. Darauf muß sich die Erklärung stützen. In fast allen großen Heiligtümern der heidnischen Araber bestand die Sitte, daß die Pilger dort ihre Haare opferten, um auch nach der Heimreise für immer eng mit der Gottheit und ihrer Kultstätte verbunden zu bleiben. Ähnlich weihen die Einwohner des arabischen Dorfes Taïf, deren Haare sich im Tempel befanden, nach der Rückkehr von langen Reisen ihr Haar von neuem. Es sollte dadurch dem vorgebeugt werden, daß durch die Abwesenheit eine Lockerung der Verbindung zwischen Gott und Gläubigen eintrat (Rob. Smith-Stübe aaO. 253f.). So sind auch die Haarweihen von Panamara zu erklären. Da die Gläubigen vor allem darauf sehen, daß die Haare im Heiligtum blieben und die Weihung im Bedarfsfall erneuern, dürfen wir auf die Annahme schließen, daß die durch die Weihung erfolgte Verbindung mit dem Gotte auch nach dem Verlassen des Tempels bestehen blieb und mög-



lichst lange gewahrt werden sollte. Damit rückt das Haaropfer in eine Reihe mit den heiligen Mahlen der Mysterien. Beide Riten verbinden Gott und Gläubige. Während aber die Mahle nur alle zwei Jahre stattfinden, konnten Haarweihen, die ja auch nach Heräenpriestern datiert werden (S. 47), immer erfolgen. Sie boten eben die jederzeit mögliche Verbindung mit dem Gotte, während das eigentliche Fest dieser Mysterien, bei dem sich die Gläubigen mit dem Gott beim Mahl vereinten, alle zwei Jahre gefeiert wurde.

Daß die Mysterienfeier des Komyrion dem Zeus Panamaros galt, geht aus dem Zeugnis der Inschriften klar hervor (S. 66 Nr. 1; S. 68 f. nr. 2. 3. 4. 7. 12. 14. 16.). Mit Recht verwirft Schaefer S. 424 die Ansicht derjenigen, die aus dem Namen *Κομύρια* schließen, der an den Komyrien verehrte Gott sei identisch mit dem *Ζεὺς Κώμυρος* von Halikarnaß (Lycophr. 459: *καταίθων θύσθλα Κωμύρω λέων*; Tzetz. zur Stelle: *Κώμυρος γὰρ ὁ Ζεὺς ἐν Ἀλικαρνάσσῳ τιμᾶται*. Vgl. BCH XI 381; Hoefer II 1283). Denn wenn wir von der abweichenden Quantität des o im Namen absehen, so geht doch aus den Steinen klar hervor, daß der Zeus von Panamara der Gott des Festes war. Schaefers Vermutung, *Κομύρια* heiße einfach „Mysterien“, läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Er wird recht haben, daß ein karisches mit dem häufigen r-Suffix gebildetes Wort vorliegt.

Wenn die Mysterien auch nur den Männern offenstanden, waren die Frauen doch nicht ganz vom Feste ausgeschlossen. Außerhalb des Komyrions, aber innerhalb des *περίβολος* — „ἐν τῷ ἱερῷ“ — nahmen sie an der Festesfreude teil und empfangen ihren Anteil an den Spenden und Verteilungen (S. 67 nr. 3. 6.). Vom Glanz des Festes angelockt, zogen viele von Stratonikeia auf den Berg, wo das Heiligtum lag. Unterwegs erhielten sie von den Priestern Stärkungen (S. 66 f. nr. 2. 3). Tiberius Flavius Theophanes schlug Zelte auf, um die Verehrer des Gottes in Panamara unterzubringen (S. 66 nr. 2).

Obwohl die Mysterien nur für Männer offenstanden, finden wir auch in den Komyrienjahren eine Priesterin. Das paßt gut dazu, daß die Frauen zwar nicht an den Mysterien, aber doch am Fest in weiterem Sinne teilnahmen. Wir sahen schon S. 41, daß es ursprünglich nur männliche Priester gab, zu denen später die Priesterin hinzutrat.

Mit den Riten der Komyrien verbinden alle bisherigen

Erklärer eine Zeremonie, die *ἄνοδος* oder *ἀνάβασις τοῦ Θεοῦ* heißt.

BCH XV 185, 130 A 12: *ἱερατεύσαντες Κομύριον καὶ ἐσιάσαντες τοὺς | πολεΐτας, καὶ τοὺς ξένους, || δόντες καὶ ἐν τῇ ἀνόδῳ τῇ | ἐν τῷ ἱερῷ ἐκάστη τῶν γυναικῶν (δηναρίους) α' = 187, 131, 4.*

BCH XI 383, 3, 9: *ῥῆλψαν δὲ || καὶ τῇ ἀνόδῳ τοῦ Θεοῦ πανδη|μει τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστει πρῶ|τοι.*

BCH XV 202, 144, 9: *[ἐ]δοσαν τ[ε] καὶ || [ἐν] τῇ ἀναβάσει τ[οῦ Θεοῦ] πᾶσ[αι]ς τ[αῖ]ς | [γυν]αιξίν ἀνὰ (δηναρίους) β'.*

Während Schreiber S. 42, Hoefer III 1495, Dieterich, Mithrasliturgie<sup>2</sup> (1910) 220 annehmen, bei der *ἄνοδος τοῦ Θεοῦ* sei das Bild des Zeus Panamaros, das in der Pompe der Panamareen nach Stratonikeia gebracht wurde, nach Panamara zurückgekehrt, meinen Schaefer S. 425 und Nilsson, Griechische Feste (1906) 29, diese Zeremonie habe innerhalb des *περίβολος* von Panamara stattgefunden. Sie stützen sich dabei auf BCH XV 185, 130 A 12 ff. (s. o.), besonders auf Z. 15: *ἐν τῇ ἀνόδῳ τῇ ἐν τῷ ἱερῷ*. Sie fassen also *ἐν τῷ ἱερῷ* wie in den Inschriften S. 67 nr. 3. 6., wo damit der Peribolos im Gegensatz zum Komyrion gemeint ist. Da nun die *ἄνοδος* nur in Komyrieninschriften begegnet, erblicken sie in ihr einen Ritus, den die Frauen an diesem Fest vollzogen, während die Männer im Komyrion speisten. Nun läßt sich zwar nicht bestreiten, daß die *ἄνοδος τοῦ Θεοῦ* nur in Komyrieninschriften sich findet. Aber sie ist hier nie mit der Beschreibung des Festes verbunden, sondern deutlich von ihm getrennt. BCH XI 383, 3 erscheint die Erwähnung der *ἄνοδος* in Z. 9 ff., die Beschreibung der Komyrien aber erst Z. 26, nachdem inzwischen über die Panamareen und über Allgemeines berichtet ist. BCH XV 202, 144 *ἄνοδος* Z. 10, Komyrien Z. 20. Auch BCH XV 185, 130 liegt die Sache nicht anders. Zwar steht A 12 *ἱερατεύσαντες Κομύριον* vor Erwähnung der *ἄνοδος*. Doch ist das nichts weiter als ein anderer Ausdruck für *ἱερεῖς ἐν Κομυρίῳ* (vgl. BCH XII 252, 30, 6: *ἱερατεύσαντες ἐν Ἡραλοῖς*; XII 254, 34, 5: *ἱερατεύσας τρεῖς ἐν Ἡραλοῖς*). Die Komyrien werden erst B 3 ff. beschrieben. Am meisten steht einer Verbindung mit den Komyrien BCH XI 383, 3, 26 ff. (oben S. 67 nr. 3) entgegen. Hier werden die Komyrien genau beschrieben, auch daß die Frauen *ἐν τῷ ἱερῷ* Wein erhalten. Aber trotz dieser Schilderung der Rolle, die die Frauen an den Komyrien spielen, schweigt der Stein an dieser Stelle über die *ἄνοδος*, die vielmehr Z. 10 ff.

isoliert erscheint. Hier erzählen Jason und Statilia, die diesen Stein gesetzt haben, daß sie τῇ ἀνόδῳ τοῦ Θεοῦ — der temporale Dativ läßt auf einen bestimmten Festtag schließen! — πανδημεὶ τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστει ἤλειψαν. Die ἀνοδος ist also von den Komyrien zu trennen. Auch hat diese Zeremonie nicht nur in Panamara stattgefunden. Da Jason und Statilia in Stratonikeia (ἐν τῷ ἄστει) Öl verteilen, muß das Fest wenigstens z. T. dort gefeiert sein. Dazu paßt das Wort ἀνοδος; denn wo in den Inschriften von „heraufsteigen“ die Rede ist, ist immer der Weg von Stratonikeia nach Panamara gemeint. Vgl. BCH XI 375, 1, 14: τοὺς ἀνερχομένους εἰς τὸ ἱερόν; 379, 2, 9: τοὺς ἀνιόντας εἰς τὸ ἱερόν; XV 190, 135, 4; 196, 140, 33 u. a. BCH XV 185, 130 A 15 steht aber nichts im Wege, die Worte τῇ ἀνόδῳ τῇ ἐν τῷ ἱερῷ gleich εἰς τὸ ἱερόν zu fassen. Vgl. Ev. Luc. 9, 46: εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς. Joh. 5, 4: κατέβαιναν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ; Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestam. Griechisch <sup>4</sup> (1913) 131. Wann die ἀνοδος stattfand, wissen wir nicht. Doch liegt es nahe, in ihr mit Schreiber S. 42 u. Hoefler III 1495 die Rückkehr des an den Panamareen nach Stratonikeia gebrachten Götterbildes nach Panamara zu erblicken.

Es bleibt noch eine Vermutung Dieterichs zu besprechen, Mithrasliturgie <sup>2</sup> (1910) 280 f., Kleine Schriften (1911) 501, der Schaefer S. 426 zustimmt. In dem Zauberpapyrus nämlich, in dem nach Dieterich die Liturgie der Mithraeen enthalten ist, lesen wir (Mithrasliturgie <sup>2</sup> 20): ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὕρον χρυσῶν μόσχον ἔχων καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν. πᾶσιν μέρος ἐπέδωκεν, αἷμα μόνον οὐκ ἔδωκεν, εἶπεν δὲ· ἔξαφες ὃ ἔχεις καὶ τότε λήψει ψινωθεῖς νωπιθεῖς θερνωψι. Diese Worte hält Dieterich für einen Rest des ἱεροῦ λόγου von Panamara, weil darin auf die ἀνάβασις τοῦ Θεοῦ und die βουθύσια des Zeus Panamaros (s. S. 61) angespielt werde; Ἀμάρα aber sei der eigentliche Name der in Panamara mit Zeus zusammen verehrten Hera. Der mit ihr verbundene Gott habe ursprünglich Ἀμάρος geheißен, woraus die Griechen Παν-άμαρος gemacht hätten. Die Worte Ἀμάρα οὐκ ἔδωκεν paßten vortrefflich auf die Mysterien des Komyrion, von denen die Frauen ausgeschlossen waren. Die Interpretation von αἷμα als Namen der Göttin weist Schaefer ab, da er richtig erkennt, daß auch Frauen am Komyrienfeste teilnehmen (s. S. 72), behält aber im übrigen Dieterichs Erklärung bei. Ehe wir dem zustimmen können, müssen wir nach dem Wert der angeführten Worte fragen.

Dieterich hat die „Mithrasliturgie“ aus einem Pariser Zauberpapyrus geschöpft, in dem sie mit Fragmenten der verschiedensten Herkunft zu einem Zauberbuch vereinigt ist. Zur eigentlichen „Liturgie“ treten Kolumnen, in denen ihre Anwendung zum Zaubер dargelegt wird. Die Liturgie und diese Vorschriften werden durch homerische Verse eingerahmt (Wessely, Griechische Zauberpapyrus aus Paris und London, Denkschr. d. Wiener Akademie 1887, S. 56 Z. 468 = S. 65 Z. 824 = 833; 470 = 834; 471—473 = 821—823; 474 = 830). Sie dienen dazu, den von ihnen umgebenen Worten die nötige magische Weihe zu geben. Zu demselben Zwecke sind unter die Verse magische Worte gemischt. Die oben angeführten Worte nun stehen zwischen den Versen (S. 65 Z. 825—829) und haben offenbar denselben Zweck wie die magischen Worte und auch keinen höheren Wert. Sie sind ein Gallimathias, der in den Papyrus aufgenommen wurde, um seinen magischen Glanz zu erhöhen.

Trotzdem könnte in ihnen eine Reminiszenz an den *ἱερὸς λόγος* von Panamara stecken. Doch wäre es falsch, auf diese Weise die Buchstaben *αμαρα* erklären zu wollen. Denn der Name *Πανάμαρος* kann nicht vom Ortsnamen *Πανάμαρα* und vom Stammnamen *Παναμαρεὺς* getrennt werden; dieser steht schon in den ältesten Inschriften, und wir haben kein Anzeichen, daß er je anders gelautet hätte. Eine Verwandtschaft zwischen den Buchstaben des Papyrus und dem Beinamen des Zeus läßt sich auf diesem Wege nicht nachweisen. Wenn aber dies gewichtigste Argument Dieterichs fortfällt, liegt kein Grund vor, mit Schaefer an der Verbindung zwischen Papyrus und *ἀνάβασις τοῦ Θεοῦ* festzuhalten. Zwischen beiden ist nun nichts mehr gemeinsam als das Wörtchen *ἀνέβη*. Das erklärt sich aber leicht daher, daß viele Zeusheiligtümer auf Bergen lagen. Es fehlen in Panamara *χρυσοὺς μόσχος* und *μάχαιρα ἀργυρᾶ*. Wie wir die Sache auch ansehen, die Parallelen sind viel zu gering, um die Annahme einer Beziehung zwischen dem Kult von Panamara und den Worten des Papyrus, deren Wert wir dargelegt haben, zu rechtfertigen.

Das zweite in Panamara gefeierte Fest waren die Heräen.

1) CIG 2719, 14: *ἱερατεύσαντος τοῦ Διὸς τοῦ Παναμάρον* || [*ἐν*]  
*Ἡραίοις, κακεῖ μὲν τὰς γυναικας κηρύγματι ὑπο|δεξαμένο[υ]*  
*πάσας.*



2) BCH XV 204, 145, 3: ὑπ[εισ]δεξάμενος δὲ καὶ τὸ πολεῖ-  
τευμα | τῶν γυναικῶν ἐν τοῖς Ἡραίοις.

3) AaO. 181, 123, 5: ἐκάλεσεν δὲ καὶ τὸ πολ[ι]τευμα  
τῶν γυναικῶν.

4) XXVIII 39, 23 B 1: [. . τὸ Ἡ]ραιον πολυ[τελῶς, | κ]αλέσας  
τὸ πολεῖ[τευ]|μα τῶν γυναικῶν, [δοὺς δὲ] | ἐκάστη μετὰ  
τῶν λ[οι|π]ῶν τῶν ἐξ ἔθους [ἀ]|νὰ (θηναρίους) α'.

5) XI 375, 1, 32: καὶ ἰς τὸ Ἡραῖον κα|λέσαντες πάσας  
τάς | τε ἑλευθέρους καὶ δούλας || οἷνόν τε παρέσχον αὐ[ταῖς]  
εἰς εὐωχίαν ἄφθορον καὶ ἔδωσαν ἐκάστη | δραχμὰς γ'.

6) XV 196, 140, 24: ἐν δὲ τοῖς Ἡραίοις μετὰ τ[ῶν ἀ]λλ[ω]ν  
παρέσχον τ[αῖς γυναιξίν] καὶ δοῦ|λαῖς καὶ ἑλευθέραις μετὰ  
τῆς ἄλλης χο[ρη]γίας καὶ ἀργυρίου ἐκάστη ἀνὰ <γ'.

7) AaO. 199, 141, 7: δόν[τες δὲ δια]|νομὰς ἐν τοῖς Ἡραίοις  
πάσῃ τύχῃ καὶ) ἡλικίᾳ.

8) Benndorf, Reisen I 156, 134 B 5: ἐ[ν] Ἡραίῳ πᾶ[σαις] |  
γυναιξὶ καὶ τοῖς γενομ[έ]νοις ἐν τῷ ἱερῷ ἀνδράσιν [ἐδώ]|κα-  
μεν ἀνὰ <β'.

Wie die Komyrien das Fest der Männer, so waren die Heräen das Fest der Weiber, die im Tempel, dem Heraion, feierten, während die Männer im περιβόλος blieben (8.). Die Frauen scheinen zu diesem Zweck nach Art eines Staates organisiert gewesen zu sein (πολίτευμα τῶν γυναικῶν 2. 3. 4.<sup>1</sup> Seine Verbindung mit den Heräen ergibt sich aus 2.). Wie zu den Komyrien, so stand auch zu den Heräen der Zutritt nicht nur Freien, sondern auch Sklavinnen offen (5. 6.). Die Frauen werden von den Priestern ins Heraion „gerufen“ (1. 3. 4. 5.) und empfangen dort Geld (4. 5. 6. 8.), Wein (5.) und anderes. Ebenso wird unter die Männer im Peribolos Geld verteilt (8.), manchmal nimmt das ganze Volk an den Wohltaten der Priester teil (7.).

Die Herausgeber und sonstigen Erklärer nehmen an, daß an den Heräen wie an den Komyrien Mysterien stattfanden. Doch vermißt man sichere, eindeutige Zeugnisse hierfür. Wohl findet sich in Heräeninschriften die Erwähnung von Mysterien (BCH XII 102, 22, 31: ἐστιάσαντες ἐν τοῖς Διονυσίοις καὶ τοῖς Ἡραίοις πάντας | βουλευτὰς καὶ πολίτας, τὸ κα[θ'] ὅλου τῶν μυστηρίων μηδὲν || παραλιπόντες und Z. 49 μυσταγωγῆσαντος τὸν ἱερῷ ||

<sup>1</sup> Oder heißt das „die Gesamtheit der Bürgerfrauen“? s. aber Nr. 5. 6.

καὶ δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ ἀχωρεῖ|σιν γενομένου τῶν μυστη[[ρίων]  
*Μαρ. Αὔρ. Διοφάντου*), auch wird in einer anderen Heräen-  
 inschrift der Mystagog erwähnt (BCH XXVIII 241, 48, 6), aber  
 es fehlt die Verknüpfung der Mysterien mit den Heräen.  
 Vielmehr finden sie δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ statt. (BCH  
 XII 101, 22 ist so disponiert 1. ἐσιάσαντες . . . Z. 31—33;  
 2. τῶν μυστηρίων μηδὲν παραλιπόντες Z. 33—36; 3. μήτε θυσίαν  
 μήτε τριακάδα . . . ἐνδεήσαντες 36—37; 4. δόντες διανομὰς 38—42,  
 wie man sieht, lauter allgemeine Punkte, keine Beschreibung der  
 Heräen). Wir haben oben gesehen, daß die mit den Mysterien  
 des Komyrion zusammenhängenden Haarweihen jederzeit statt-  
 finden konnten und sowohl nach Komyrien- wie nach Heräen-  
 priestern datiert werden. Ferner heißen auch die Heräen-  
 priester Priester des Zeus, nicht der Hera, und Zeus galten  
 die Mysterien des Komyrion und wurden die Haarweihen dar-  
 gebracht. In einem Heräenjahr hatte also der Heräenpriester  
 die Mysterien des Komyrion, die, wenigstens soweit die Haar-  
 weihen in Betracht kommen, nicht aussetzten, zu besorgen.  
 Hierauf beziehe ich die Erwähnung von Mysterien in Heräen-  
 inschriften. So erklärt sich auch, daß der Mystagog auf den  
 Steinen der Komyrien- und Heräenpriester auftritt, ohne daß  
 ein Unterschied gemacht wird (BCH XII 101, 22, 49; XV 185,  
 130 B 11; XXVIII 241, 48, 6). Das müßten wir aber erwarten,  
 wenn es sich um verschiedene Mysterien handelte. Es gab also  
 nur einen Mysterienkult in Panamara, den des Zeus im Komyrion.  
 Damit fallen alle Mutmaßungen, die aus dem Beinamen der Hera  
*Τελεία* eine Feier des ἱερὸς γάμος in den Mysterien der Heräen  
 ableiten wollen (Couve, *Dar.-Sagl.* III 1, 77; Graillot ebenda 180;  
 Schaefer 422). Daß an manchen Orten, wo Hera *Τελεία* heißt,  
 der ἱερὸς γάμος vorkommt, ist ein zu schwaches Fundament, als  
 daß man eine so schwerwiegende Folgerung darauf aufbauen  
 könnte (s. a. Hoefer, *Roschers Lex. d. Myth.* IV 2, 256).

Einmal wird die ἀπόθεσις τῶν στεφάνων erwähnt, das Ende  
 der Priesterschaft. Wie bei der παράληψις τοῦ στεφάνου benutzen  
 die Priester die Gelegenheit zu Ölverteilungen. BCH XII 101,  
 22, 12: ἐλαιοτεθήσαντες . . (15) τῇ ἀποθέσει τῶν στεφάνων.

Außer diesen Festen fanden die Priester des Zeus Pana-  
 maros noch andere Gelegenheiten, ihre Freigebigkeit, deren Ruhm  
 den Hauptinhalt der Inschriften bildet, zu beweisen. So nahmen  
 sie alle, die zum Tempel in Panamara hinaufstiegen, freundlich auf.

BCH XI 375, 1, 12: ὑπε|δέξαντο δὲ διὰ παντὸς τοῦ ἔτον[ς] | πάντας τοὺς ἀνερχομένους || εἰς τὸ ἱερόν. Danach zu ergänzen XXVIII 243, 51, 4: [ὑπεδέξαντο δὲ πάν]τας τοὺς ἀνελθόντας ἰς τὸ ἱερόν.

BCH XXVIII 38, 22, 6: [τοὺς ἀφι]κομένους ἰς τὸ ἱερόν πάντας ὑπεδέξαντο. Danach zu ergänzen XXVIII 246, 57, 3: ὑπεδέξαντ[ο δὲ διὰ παντὸς τοῦ ἔτους πολυτελῶς πάντας τοὺς ἀφικο]μένους ἰς τὸ ἱερόν. Bei diesen ὑποδοχαί scheinen die Priester unter die, die vom langen Wege ermattet im Heiligtum ankamen, Speise und Trank verteilt zu haben, was mit dem Worte ἐσιάζειν bezeichnet wird:

BCH XI 379, 2, 8: ἐσιάσας πολυτελῶς πάντας | τοὺς ἀνιόντας ἰς τὸ ἱερόν.

BCH XV 190, 135, 3: ἐσιάσ[αν]|τες τοὺς ἀνελθόντας πάντας.

AaO. 196, 140, 6: ἐξ ἐπανγελίας αὐξήσαντε[ς] | τὸ μέγεθος τῆς ἱερωσύνης εὐσεβῶς καὶ φ[ι]λ[ο]τείμως πρὸς τὴν πάντων ὑποδοχὴν ο[ὐ] μόνον ταῖς καθ' ἡμέραν δαπάναις καὶ ἀναλ[ώ]μασιν (ἀλλὰ καὶ) διὰ παντὸς τοῦ ἔτους πρὸς τὰς ἐσιάσεις. Vgl. XXVIII 243, 52, 3. Ebenso ist zu erklären BCH XII 101, 22, 38: δόντες δὲ φιλοτείμως καὶ | μεγαλοψύχως καὶ τὰς νομὰς || ταῖς προόδοις τῶν τε ἀνδρῶν | καὶ γυναικῶν πάσῃ τύχῃ καὶ | ἡλικίᾳ. Denn die πρόοδοι sind die Züge derer, die zum Heiligtum hinaufstiegen (Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 900 Anm. 15).

BCH XV 185, 130 A 13: καὶ ἐσιάσαντες τοὺς | πολέιτας καὶ τοὺς ξένους. Asklepiades und Plautilla verteilen für solche Mahlzeiten Geld. BCH XV 202, 144, 11: ἔ[δο]σαν δὲ καὶ ὑπὲρ | [τῶ]ν ἐσιάσεων π[ά]σῃ τύχῃ καὶ | ἡλικίᾳ καὶ || [ξέ]νοις πάλιν πρὸς (θηναρίους) ε'.

Solche ὑποδοχαί und ἐσιάσεις sind auch anderwärts üblich, vgl. z. B. Ditt. OGIS 339 (Sestos, Ende 2. Jahrh. v. Chr.) 84: ἐκάλεσεν ἐπὶ τὰ || ἱερὰ τοὺς ἀλειφομένους πάντας καὶ τοὺς ξένους τοὺς μετέχοντας τῶν κοινῶν, λαμπρὰν | ποιησάμενος τὴν ὑποδοχὴν. AaO. 332, 20 (Pergamon, Ende 2. Jahrh. v. Chr.) τὴν δὲ θυσία[ν κα]ὶ τῆς ὑποδοχῆς ἐπιμελεισθωσαν | οἱ ἱερονόμοι. Ditt. Syll. III<sup>3</sup> 1045 (Amorgos, 3. Jahrh. v. Chr.) Z. 14: τοὺς ἰόντας εἰς τὴν ἑορτὴν || ἐσιάσας λαμπρῶς. Vgl. Ditt. Syll.<sup>2</sup> 643, 18.

Von diesen Speisungen sind zu unterscheiden die öffentlichen Mahlzeiten, deren Veranstaltung sich einige Priester rühmen; denn sie erscheinen neben den ὑποδοχαί und ἐσιάσεις. Wir haben oben S. 62 gesehen, daß solche Mahlzeiten an den Pana-

mareen stattfanden. Aber auch in Panamara und scheinbar an bestimmten Tagen (temporaler Dativ!) fanden sie statt. BCH XV 196, 140, 31: ἔδο|σαν δὲ καὶ ταῖς δημοθυνίαις πᾶσιν | τοῖς ἀνελθοῦσιν ἀποφόρητα δεῖπνα. Panamara als Ort dieser Mahlzeiten ergibt sich aus ἀνελθοῦσιν. Weitere Beispiele sind:

BCH XI 375, 1, 19: ὑποδεξάμενοι δὲ καὶ ἐν ταῖς δη||μοθυνίαις ὁμοῦ συναρχαῖς | ἐφῆβοις τε καὶ τοῖς παισὶ καὶ τὸν | ἄλλον λεῶν, ἀπιοῦσι τῆς εὐωχί|ας ἔδωσαν ἐκάστῳ δεῖπνον (d. h. die, die von den δημοθουνοί nach Hause zurückkehrten, erhielten Wegzehrung).

BCH XXVIII 260, 86, 14: ἐποίησαν δὲ καὶ τὰς δη[μοθυνίας]. Vgl. 34, 17, 5.

AaO. 246, 57, 5 (ergänzt nach den angeführten Beispielen): καὶ ταῖς δημ[οθυνίαις] ὑπεδέξαντο συναρχίας τε καὶ πολ|λείτας καὶ ἐφῆβους καὶ παῖδας.

AaO. 23, 2, 10: ἀποκατέστησεν δὲ καὶ τὰς [ἐσιτιάσεις] (ἀκροάσεις oder θεωρίας die Herausgeber) καὶ δημοθουνοίας καταλελυμένας [πά]σῃ ἡλικίᾳ κ[αὶ] τύχῃ.

Außer diesen regelmäßig wiederkehrenden Speisungen und Mahlzeiten luden die Priester auch in Stratonikeia vielfach das Volk zu Schmäusen ein.

BCH XV 206, 146, 7: ἐδείπνισαν καὶ τὴν πό|λιν ἐν τῷ γυμνασίῳ μιᾷ ἡμέρᾳ.

BCH XXVIII 49, 36, 8: καὶ δεξιωσάμε|[ν]οι ἐν τῷ γυμνασίῳ πᾶσαν || [τ]ύχην καὶ ἡλικίαν γυναικῶν.

BCH XV 184, 129, 11: ἐδεξιώσαντο δὲ | [κ]αὶ τὴν γερουσίαν ἐν τ[ῇ] π[ό]λῃ δ[ί]πνων ἀποφορήτῳ. Vgl. XXVIII 246, 57, 6.

Die eingehendste Schilderung derartiger Mahlzeiten bietet BCH XXVIII 261, 87, 3: δι|πνίσαντα δὲ καὶ τὸν δῆμον δις ἐν τῇ πό||λει καὶ σὺν τῇ λοιπῇ πολυτελείᾳ τῶν δεί|πνων δόντα καὶ ἀποφόρητον ἐκάστῳ τῶν | πολειτῶν ἐν<ν> ἐκάστῳ δέπνῳ κρέως μὲν | χοιρείου καὶ βοείου καὶ βοτειοῦ λίτρας δε|[κ]α καὶ δύο, ἄρτων δὲ λίτρας ὀκτώ, δειπνίσαν|τα δὲ ὁμοίως καὶ τὰς βουλὰς τετράκις· οἷς καὶ πᾶσιν τὰ ἴσα παρεσχημένον καθ' ἕκαστον δέπνον.

Außer Mahlzeiten fanden Geld-, Öl- und Weinverteilungen statt.

BCH XXVIII 49, 36, 7: δόντες ἀργύριον καὶ ταῖς βουλαῖς.

BCH XV 193, 138, 10: ἔδωκαν καὶ τοῖς || βουλευταῖς καὶ τοῖς μετέχουσι | τῆς γερουσίας πρῶ[τ]οι ἀνὰ <γ'.

BCH XXVIII 252, 70, 6: τετελε[σ]κότες τὰ τῶν ἱερωσυνῶν ἐν τε ταῖς γυμνασιαρχίαις (oder τρικλιν[ιαρχίαις]?) καὶ διανομαῖς.

BCH XII 101, 22, 18: οἷτινες οὐ μόνον τὰ ἐλαιοθ[έ]σια παρ-



έσχον ταῖς πολεῖταις || καὶ ξένοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν | τοῖς ἐπιδημή-  
 σασιν στρατοπέδοις.

BCH XV 193, 138, 28: [ἐ]θεσαν δὲ καὶ ἔλαιον πᾶσιν τοῖς  
 γενε]θλίοις.<sup>1</sup>

Am wichtigsten von diesen allgemeinen Nachrichten über die Tätigkeit der Priester ist aber, was wir über die Opfer und die Überlassung der Sporteln an die Gläubigen erfahren:

1) BCH XXVIII 32, 14, 15: ἀποδόντες δὲ κα[ὶ τὰ] | δῖπνα καὶ τοῖς βουληθεῖσιν πᾶ]σιν θύσαντες ἀκωλύτως [ἐχαρ]ίσαντο καὶ τὰ τῶν θυσιῶ[ν ἱερά] (oder [γέρα]).

2) AaO. 260, 86, 9: [ἀπέδοσαν κα]ὶ τὰ δῖπνα καὶ τοῖς βουλη-  
 [θεῖσιν θύσαντες ἐχαρίσαντο τὰ ἱερά].

3) AaO. 20, 1 B 7: ἀπέδωκεν πά[σῃ] τύχῃ τὰ ἀνενεγχθέντα τῷ θεῷ δ[εῖ]πνα καὶ τὰ ἐκ τῶν θυσιῶν γεινόμενα τῷ ἱερεῖ γέρα.

4) BCH XI 375, 1, 15: ἀπέδοσαν δὲ τὰ δῖπνα τοῖς ἀνενε-  
 κοῦσι πᾶσι, ἐχαρίσαντο δὲ τοῖς θύουσι καὶ τὰ ἴδι|α τοῦ ἱερέως τῶν θυσιῶν ἱερά.

5) AaO. 379, 2, 9: ἀποδοὺς δὲ καὶ || τὰ δῖπνα καὶ τὰ ἱερά.

6) BCH XV 196, 140, 29: ἐχαρίσαντο δὲ || καὶ τὰ ἱερά τοῖς θύσασι.

7) BCH XXVIII 246, 57, 10: ἐχαρίσαντο δὲ καὶ τὰ ἱερά πᾶσι τοῖς θύ[σασιν].

8) BCH XI 383, 3, 22: ἀπέδοσαν δὲ | καὶ τὰ δῖπνα καὶ τὰ ἱερά καὶ | τὰ τῆς τραπέζης δίκαια.

9) BCH XXVIII 238, 42, 6: [χαρ]ίσαντες δὲ καὶ τὰ δῖπνα πάσῃ ἡλικίᾳ | [καὶ τύχῃ] δαψι[λ]έως τε καὶ ἀφθόνης.

10) AaO. 42, 27 A 19: ἀπο<ν>δόντες || μὲν πάσῃ τύχῃ καὶ | ἡλικίᾳ τὰ ἀνενε[χθ]έντα [δῖπνα].

11) BCH XV 193, 138, 32: . . . δῖπνα τοῖς ἀνενεκοῦσιν.

12) BCH XXVIII 246, 57, 4: [ἀπέδοσαν τὰ] || δῖπνα πᾶσιν τοῖς ἀνενεκοῦσιν.

Die Deutung dieser Inschriftstellen ist klar. Schon Stengel hat richtig bemerkt (Berl. philol. Wochenschr. 1904, 1503), daß τὰ ἀνενεχθέντα τῷ θεῷ δῖπνα die für den Gott auf den heiligen Tisch gelegten Gaben sind, die sonst meist τραπέζωματα heißen (vgl. Nr. 8 τὰ τῆς τραπέζης δίκαια), die eigentlich den Priestern

<sup>1</sup> Man möchte hier zunächst an die Geburtstage der Kaiser denken. Da aber in Lagina γενέθλια τῆς θεοῦ als Fest erwähnt werden, sind vielleicht diese gemeint (BCH XLIV 84, 18, 6f.; vgl. XI 147, 48, 6; 148, 51, 1).

zufallen, von ihnen aber den Gläubigen überlassen werden (vgl. Stengel, Griechische Kultusaltertümer<sup>3</sup> 1920 S. 32 u. 42). Daß sie auch anderswo Eigentum der Priester wurden, zeigt Inschriften von Pergamon II (1895) Nr. 251 = Ditt. Syll. III<sup>3</sup> 1007, 12: λαμβάνειν (nämlich der Priester des Asklepios) δὲ | καὶ γέγρα τῶν θυομένων ἱερείων ἐν τῷ ἱερῷ | πάντων, σκελὸς δεξιὸν καὶ τὰ δέρματα καὶ τὰλλ[α] τραπέζωματα πάντα τὰ παρατιθέμενα. Ditt. Syll. II<sup>3</sup> 736 (Andania) 86: Καὶ ὅσα κα οἱ θύοντες ποτὶ τῷ κρᾶναι τραπέζωντι καὶ τῶν θυμάτων τὰ δέρματα λαμβανέτω Μνασί-στρατος. Weiteres bei Ziehen *Leges sacrae* (1906) 80. Die Priester von Panamara überließen aber den Gläubigen nicht nur die Tischgaben, sondern auch das, was von den Opfertieren ihnen zufiel (Nr. 1—7). Auch das ist aus vielen anderen Beispielen geläufig, s. Puttkamer *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Diss. Königsberg 1912, 4.

Es gab also in Panamara zwei Arten von Opfer, einmal blutige Opfer, bei denen Rinder geschlachtet wurden (S. 61), und die die Priester für die Gläubigen vollzogen (Nr. 1. 2. vgl. Plat. Leg. X 909 D; Stengel, Kultusaltertümer<sup>3</sup> S. 35) und Speiseopfer, die auf heiligen Tischen niedergelegt wurden. Leider sind die zwei Stellen, an denen Tische erwähnt werden (BCH XXVIII 258, 81, 7: κατασκευάσαντες κατὰ τὰ μέγιστα τραπέζας] und 37, 21, 5: τὰς τε τραπέζας ἐπὶ τὰ ἄρε . . .) so verstümmelt, daß nicht klar wird, was für Tische es sind. Die zweite Stelle hatten wir oben auf die Frühstücke, zu denen die Priester die Gläubigen einluden, bezogen (S. 65). Teile der Opfertiere und die Speiseopfer fielen eigentlich den Priestern zu, wurden aber von diesen den Gläubigen überlassen.

Nach Besprechung der auf den Kult von Panamara bezüglichen Nachrichten sind noch einige mehr oder weniger äußerliche Beziehungen zwischen den Priestern von Panamara und dem Kult anderer Gottheiten zu erledigen. Wir sahen schon, daß auch die Feste des Hekatekultes von den Priestern des Zeus zum Anlaß genommen wurden, ihre Munifizienz zu beweisen (S. 49). Sempronius Clemens stellte in dem Tempel, den er im Buleuterion erbaute, Statuen des Zeus Panamaros, der Hekate, der Artemis, des Asklepios und der Hygieia auf (XII 83, 9, 10; 10, 27 s. a. S. 61). Da Zeus Panamaros und Hekate die höchsten Götter von Stratonikeia waren, sind diese Beziehungen erklärlich.

Ebenso finden wir zweimal, daß die Feste des Dionysos auch von den Priestern von Panamara mitgefeiert werden: BCH XII 101, 22, 31: ἐσιάσαντες ἐν τοῖς Διονυσίοις . . . πάντας βουλευτὰς καὶ πολίτας. XV 202, 144, 13: ἐστ[ι]άσ[αντες | δ]ὲ καὶ ἐν τοῖς Διονυσίοις τοὺς πλ[ι]στοὺς || τῶν πολιτῶν.

Unter den Priestertümern, die von manchen Priestern vor oder nach dem von Panamara bekleidet wurden, begegnen uns folgende:

Priestertum des Zeus Chrysaoreus: BCH XII 82, 8, 5; 83, 9, 4; 85, 10, 16. CIG 2720, 6.

Zeus Naraseus: BCH XII 82, 8, 6; 83, 9, 4; 86, 10, 17; CIG 2720, 7. Der Gott ist offenbar Schutzgott von Narasa an der Quelle des Kandak-Dere, dessen Name sich bis heute erhalten hat (JHS XVI 211).

Zeus Londargeus: BCH XII 82, 8, 7; 83, 9, 4; 86, 10, 17; CIG 2720, 7 (vgl. BCH XXXVIII 27), Gott eines mit Stratonikeia verbundenen karischen Dorfes, dessen Namen auf den Steinen von Lagina begegnet (BCH XI 24, 34; 35)<sup>1</sup>.

Zeus Panamaros wurde also zusammen mit seiner Gattin Hera, die manchmal den Beinamen Teleia trägt (BCH XI 389, 5, 2; XII 256, 36, 3; XV 426, 8; XXVIII 53, 41 A 2), auf den Bergen nahe Stratonikeia verehrt. Dort wurden alle Jahre abwechselnd zwei Feste, Komyrien und Heräen, gefeiert. Jedes Jahr begab sich der Gott in feierlichem Zuge nach Stratonikeia, wo er 10 oder 30 Tage im Rathaus blieb. Das sind die Panamareen. Mit den Komyrien verbunden finden wir Mysterien des Zeus.

### III

#### Name und Wesen des Zeus Panamaros.

Wenn wir uns jetzt der Frage nach dem Wesen des in Panamara verehrten Gottes zuwenden, so umfaßt diese zugleich

<sup>1</sup> CIG 2722, 11 liest Boeckh Διὶ Πεμβηνόδω. Das ist falsche Lesung für ξέμβην ὁδῶ (Froehner, Rh. Mus. 47 (1892) 302). Es ergibt sich daraus also kein weiterer Zeuskult in Stratonikeia.

die wichtigste Teilfrage, ob wir in ihm einen alteingesessenen asiatischen oder einen eingeführten griechischen Gott zu sehen haben. Wir würden diesen ganzen Fragenkomplex am besten lösen können, wenn wir uns auf eine genaue Kenntnis der Riten des Kultes von Panamara und seiner Legenden stützen könnten. Aber leider lassen uns die Inschriften, die mehr den Ruhm der Priester verkünden als den Kult beschreiben wollen, hier vielfach im Stich. Nur von den Panamareen gewinnen wir ein etwas deutlicheres Bild (S. 58 ff.). In ihnen spielt die *ἐπιδημία τοῦ Θεοῦ* die Hauptrolle. In feierlicher Pompe wird der Gott zu Pferde von Panamara nach Stratonikeia gebracht, wo sein Bild im Rathaus aufgestellt wird und Rinderopfer empfängt. Der in den Bergen wohnende Gott besucht seine Verehrer in der Stadt. Anlaß und Sinn des Festes sind unschwer zu erkennen. Die jährlich wiederholte Zeremonie feiert die Erinnerung an die tatsächlich einmal erfolgte Ankunft des Gottes in der Stadt, d. h. die offizielle Einführung des Zeuskultes von Panamara in Stratonikeia.<sup>1</sup> Vielleicht hat schon Leon, Sohn des Chrysaor, im Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. den Kult von Panamara bis nach Stratonikeia hin ausgebreitet. Doch dürfte seine offizielle Einführung auf den Zeitpunkt fallen, an dem Panamara endgültig zu Stratonikeia geschlagen wurde, d. h. spätestens 82 v. Chr. Vom ersten Jahrhundert an verschwindet in den Inschriften die letzte Spur des *κοινόν* von Panamara, der Name *Παναμαρεὺς* in den Inschriften von Lagina (S. 30). Zu Augustus' Zeit ist der Kult des Zeus Panamaros Staatskult von Stratonikeia (Tacitus ann. III 62). Die Stadt ist an Stelle des von ihr aufgesogenen Bundes von Panamara getreten. Damit muß die Einsetzung der Panamareen zusammenhängen. Dies Fest ist also nicht viel älter als Sulla. Dann kommen die dort geübten Gebräuche aber nicht für die Erklärung des ursprünglichen Wesens des Gottes in Betracht, sondern sind aus der Einführung des Kults in Stratonikeia zu erklären.

<sup>1</sup> Vgl. die Prozession mit dem Bilde der Artemis Limnatis aus dem alten Tempel in Mesoa nach dem Tempel in Patrai, das aus einem Synoikismos von 3 Orten, zu denen Mesoa gehört, entstanden ist. Auch diese Prozession bewahrt die Erinnerung der Einführung des Kultes in der neugegründeten Stadt. Paus. VII 20, 7 ff.; Nilsson, Griech. Feste 212; ders., Arch. Jahrb. XXXI (1916) 309 ff. Die Pompe der Panamareen ist den S. 314 ff. aufgezählten Beispielen hinzuzufügen.



So bleiben uns als Grundlage der Erkenntnis nur die Komyrien und Heräen. Für ihr Alter sprechen die mit ersteren verbundenen Mysterien und der Name *Κομύρια*, den wir als karisch erkannten (S. 72). Um so mehr bedauern wir unsere mangelhafte Kenntnis der an ihnen geübten Riten. Als einzige sichere Grundlage, von der aus wir die vorliegenden Fragen lösen können, bleiben schließlich nur die Beinamen des Zeus, die zu verschiedenen Zeiten gewechselt haben.

Während der Gott nämlich zu allen Zeiten *Ζεύς* heißt, finden wir den Beinamen *Πανάμαρος* auch in der Form *Πανήμερος* oder *Πανημέριος* und daneben *Κάριος*.<sup>1</sup> Beide Beinamen bezeichnen denselben Gott. Das ergibt sich daraus, daß die Inschriften, auf denen Zeus „der karische“ heißt, zusammen mit denen, die den Namen Panamaros bieten, im Heiligtum von Panamara gefunden sind, und daß *Ζεύς Κάριος* der Schutzgott des Bundes von Panamara ist. Auf den ersten Blick sieht man, daß eine von den Griechen erst eingeführte Gottheit nicht in dieser Weise mit verschiedenen Namen bezeichnet werden konnte. Wohl aber konnten die Griechen, die Stratonikeia gründeten, einen Gott, dessen Verehrung sie vorfanden und den sie ihrem Zeus gleichsetzten, *Ζεύς Κάριος* nennen<sup>2</sup>, während es unerklärlich wäre, wie ein von ihnen eingeführter Gott als karisch bezeichnet werden konnte. Nun sind die Inschriften, in denen Zeus *Κάριος* zubenannt wird, von allen in Panamara gefundenen die ältesten und gehören ins 1. und 2. Jahrh. v. Chr. (S. 4f.).<sup>3</sup> Der Name *Ζεύς Κάριος* ist also in den vorchristlichen Jahrhunderten in Gebrauch, später tritt *Ζεύς Πανάμαρος*, *Πανήμερος*, *Πανημέριος* an seine Stelle. Daß die ursprüngliche Form dieses Namens *Πανάμαρος* ist, ergibt sich aus dem Ortsnamen *Πανάμαρα* und dem Ethnikon *Παναμαρεύς*.

<sup>1</sup> Unerklärt bleibt der Beiname *Ἀργύρεος* BCH XV 185, 130 A 1.

<sup>2</sup> So nennt Aelian den Zeus Labrayndos von Mylasa *Ζεύς Κάριος* (Nat. an. XII 30), während Herodot I 171; Strab. XIV 659 C; Steph. Byz. S. 359 M. unter *Καρία* vom *Ζεύς Λαβραύνδος* in Mylasa den *Ζεύς Κάριος* zu trennen scheinen. Vgl. Schaefer S. 396 ff.

<sup>3</sup> Der jüngste Stein mit *Κάριος* scheint BCH XII 251, 26 zu sein (ohne Jota adscriptum). Der *Ἀρτεμιδώρος Ἀρτεμιδώρου Ἱερόκοσμήτης* dieses Steines ist wohl identisch mit der gleichnamigen Person BCH XI 238 Z. 8 (Lagina, mit Jota adscriptum) und XI 227, 1 (Senatsconsult von Panamara, 39 v. Chr., ohne Jota adscriptum). Demnach fällt das letzte Vorkommen des *Ζεύς Κάριος* in die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr., wenig später als die Vereinigung von Panamara mit Stratonikeia.

Ohne die schwierige Frage, ob der Gott nach dem Orte oder der Ort nach dem Gotte genannt ist<sup>1</sup>, entscheiden zu wollen, läßt sich folgendes sagen: *Πανάμαρος* und *Πανάμαρα* gehören zusammen. Es sind mit r-Suffix gebildete karische Worte (Kretschmer aaO. 328). Der Grund für den Wechsel des Beinamens ist eine Veränderung des Standpunktes derer, die den Beinamen gebrauchen. Wie *Κάριος* den Zeus bezeichnet im Gegensatz zu dem griechischen Gotte und daher von Griechen ausgegangen sein muß, die von auswärts nach Stratonikeia kamen, so stellt *Πανάμαρος* den Zeus als den „in Panamara verehrten“ anderen karischen Gottheiten, die als Zeus bezeichnet werden, entgegen. Dieser Name stammt also von Einwohnern Kariens selbst. Er kommt erst etwa vom 1. Jahrh. v. Chr. an vor, aber er kann nicht erst damals gebildet sein. Sonst müßten wir etwa die Form *Παναμαρέως* oder *Ζεὺς Παναμαρέων* erwarten, vgl. *Ζεὺς Ὀτορκονδέων* für den *Ζεὺς Ὀσογῶ* in Mylasa, Schaefer S. 394. Wir sehen also in *Ζεὺς Πανάμαρος* den ursprünglichen Namen des Gottes. Als Stratonikeia gegründet wurde, kam durch die griechisch-makedonischen Kolonisten *Ζεὺς Κάριος* in Übung. Sie stellten auf diese Weise den Gott in Gegensatz zum griechischen Zeus. Als dann aber der Kult von Panamara im 1. Jahrh. v. Chr. durch Stratonikeia als Staatskult übernommen wurde, kam der ältere Name wieder in Gebrauch. Er stellt den Kult als aus Panamara stammend hin und unterscheidet nun den Gott nicht mehr vom griechischen Zeus, sondern von anderen gleichfalls in Stratonikeia verehrten Zeusgöttern, vor allem wohl vom Zeus Chrysaoreus (Schaefer S. 429 ff.). Zu dieser Auffassung stimmt gut, daß die letzte Erwähnung des *Ζεὺς Κάριος* ins 1. Jahrh. v. Chr., wenig später als die Vereinigung von Panamara und Stratonikeia fällt.

Von *Πανάμαρος* aus ist *Πανημέριος* gebildet. Es irren also alle diejenigen, die auf Grund dieses Namens den Gott als von den Griechen eingeführt hinstellen.<sup>2</sup> Doch haben sie insofern

<sup>1</sup> Für die erste Auffassung tritt Schreiber S. 48f. ein, für die zweite Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache (1896) S. 305.

<sup>2</sup> Usener, Götternamen (1896) 66; Foucart *Revue archéologique n. s.* XXII (1876) 101; Farnell *Cults of Greek states* I (1896) 43; E. Meyer, Ersch und Grubers Enzyklopädie Sect. II 33, 54 unter „Karien“, Geschichte des Altertums I<sup>1</sup> (1884) 304. In der 3. Aufl. (1913) drückt er sich mit Recht vorsichtiger aus (I 2, 717): „Sein Name ist später als Gott der Tageshelleedeutet worden.“

recht, als dieser Name zweifellos als aus παν- und ἡμέρα zusammengesetzt gedacht und der griechischen Sprache angepaßt ist, um das ungrische Πανάμαρος zu erklären. Aus dieser Umformung des Namens ergibt sich also, daß der Gott von Panamara wenigstens in späteren Zeiten als Gott des Tages und Lichtes angesehen wurde.

Zeus Panamaros ist also ein eingeborener, asiatischer Gott. Mit ihm ist eine Göttin verbunden, die Hera heißt, und die manchmal den Beinamen Τηλεία trägt. Daraus haben manche auf einen ἱερὸς γάμος geschlossen (S. 77). Das bleibt unsicher, aber auf alle Fälle waren beide Gottheiten eng verbunden. Nicht nur sind viele Inschriften gemeinsam an Zeus und Hera geweiht, auch der Umstand, daß die Priester an den Heräen sich als Priester des Zeus Panamaros bezeichnen, läßt auf eine untrennbare Verknüpfung beider Gottheiten schließen.

Eine weitere Quelle für die Kenntnis vom Wesen des Gottes bilden seine Bilder, die wir von den Münzen von Stratonikeia kennen. Auf diesen findet sich nämlich unter anderem das Bild eines nach rechts reitenden Reiters. Während die älteren Erklärer (Mionnet III und Suppl. VI) dies Münzbild für das Porträt eines Kaisers hielten, hält man es heute allgemein für ein Bild des Zeus Panamaros. Wir haben S. 61 gesehen, daß der Gott in der Pompe der Panamareen zu Roß nach Stratonikeia geführt wurde. Darauf bezieht man mit großer Wahrscheinlichkeit das Bild der Münzen. Da der Gott auf den meisten Münzen auf einen Altar zureitet, dürfte die τοῦ ἵππου εἰσόδος (BCH XV 202, 144, 16), d. h. die Ankunft des Gottes in Stratonikeia, dargestellt sein.

Alle diese Münzbilder variieren einen Typus. Zwar sucht Schaefer S. 416 ff. zwei Typen zu unterscheiden, den Gott ohne Strahlenkrone und mit Chiton und den Gott mit Strahlenkrone und Chlamys. Doch findet sich die Chlamys auch auf Bildern, auf denen der Gott keine Strahlenkrone trägt. Ich nehme also einen Urtypus an, der durch Änderung oder Weglassen einzelner Attribute variiert wird und etwa folgendermaßen aussieht: Zeus Panamaros, in der Linken ein Szepter haltend, mit Chlamys bekleidet, reitet nach rechts auf einen brennenden Altar zu (BMC Caria 156, 55 unter Septimius Severus; 158, 66—68, Wadd. 2589—90 unter Caracalla). Auf anderen Münzen wird der Typus leicht variiert: der Gott hält in der Rechten einen

runden Gegenstand, den die Herausgeber als Schale auffassen (BMC Caria 151, 33; IBGrM 449/449 a unter Augustus; BMC Caria 154, 49 unter Antoninus Pius; 153, 42 Trajan—Septimius Severus). Zwei Münzen (BMC Caria 151, 33; 154, 49) zeigen den Gott nicht mit Chlamys, sondern mit kurzem Chiton bekleidet. IBGrM 449 u. 449 a fehlt der Altar, dagegen läßt sich aus dem Schweigen älterer Beschreibungen nicht mit Sicherheit erschließen, ob das eine oder andere Attribut ausgelassen ist (Mi III 443; Suppl. VI 488; Wadd. 2585 u. 2586; *Revue Numismatique* 4. S. VI (1902) 290; Mi III 450; Suppl. VI 501; III 440, 441, 436; Suppl. VI 485). Von großer Bedeutung ist, daß das Haupt des Gottes zweimal mit Strahlenkranz umgeben ist (BMC Caria 153, 42; IBGrM 450). Wir treffen hier wieder die Auffassung des Zeus Panamaros als Lichtgott, die wir schon aus *Πανμήριος* ableiten konnten. Auf der Rückseite dieser Münzen befindet sich eine Göttin, die mit wehendem Schleier auf einem Löwen reitet. Sie begegnet außerdem auf der Rückseite folgender Münzen, deren Vorderseite das Bild des Zeus Panamaros trägt: IBGrM 451; Mi III 436; Suppl. VI 485<sup>1</sup>.

Head hat zuerst versucht, auf Grund der Münzbilder eine Deutung des Zeus Panamaros zu geben (BMC Caria LXXII). Er hält ihn für denselben Gott wie den aus Phrygien und Lykien bekannten, gleichfalls als Reiter dargestellten Gott, der bald Sozon, bald Sabazios, bald Men heißt. Ihm folgt Schaefer S. 428; dieser nimmt an, daß der Gott aus Lykien in Karien eingeführt und von den übrigen Zeus genannten Gottheiten dieser Landschaft zu trennen sei. Dagegen sprechen verschiedene Gründe. Denn abgesehen von der noch nicht gelösten Frage, ob die genannten Götter wirklich verschiedene Formen einer Gottheit sind, stützt sich diese Interpretation nur auf das Pferd des Zeus Panamaros. Die anderen Attribute der Götter weichen dagegen stark von einander ab außer der Strahlenkrone, die sich wie bei Zeus Panamaros auch

<sup>1</sup> Hierher gehört noch ein Relief aus Lagina, das nach Alabanda verschleppt ist: Anz. Wien. Ak. XXX (1893) 98. Reiter auf niedrigem Bema, rechts undeutlicher Gegenstand (Füllhorn?), Inschrift: *Ἐπὶ Ἀρτεμίδωρον τοῦ Ἀρτεμίδωρον· πενταετηρικὸς ἀγὼν μουνομαχία ἡχθῆ θερωνῆς* (scil. ὄρας)· *στρατηγοὶ Διὸς, Ἐκάτη, Νεμέου ὁμονοήσαντες*. Die jüngere Abschrift AM XXVII (1902) 270 Nr. 3 zeigt stärkere Zerstörung. Offenbar Weihung anlässlich der pentaterischen Hekatesia (s. S. 48 ff.).



bei Men, Sabazios und Sozon bisweilen findet. Sonst aber finden sich weder Mond und Mitra des Men noch die Schlange des Sabazios noch die Doppelaxt des Sozon auf den Münzen, die das Bild des Zeus von Panamara tragen, andererseits fehlen dort Szepter und Schale des Gottes von Stratonikeia. Auch im Kult finden sich keine Ähnlichkeiten. Und gerade das Pferd des Zeus kennen wir nur von den Panamareen, es gehört also nicht zu den alten Bestandteilen des Kultes von Panamara. Das dem Zeus ursprünglich heilige Opfertier ist ja gerade nicht das Pferd, sondern das Rind (S. 61). Auch dieses begegnet uns auf einer Münze von Stratonikeia, die ich auf Zeus Panamaros beziehe (BMC Caria 157, 59 u. Julia Domna). Dargestellt ist ein bärtiger Mann, mit Chiton und Chlamys bekleidet, in der Linken ein Szepter haltend, in der Rechten ein Schwert, mit dem er ein vor ihm stehendes Rind durchbohrt. Er steht auf einem Bema nach links. Es handelt sich also um eine *βουθροία*. Wir finden hier das Opfertier und zwei wichtige Attribute des Zeus Panamaros, Szepter und Chlamys. Wenn wir deshalb das Münzbild mit dem Kult des Zeus Panamaros in Verbindung setzen, fragt es sich, ob wir den Priester, im Kostüm des Gottes das Opfer vollziehend, vor uns haben, oder ob der bärtige Mann der Gott selbst ist. Letzteres erscheint wahrscheinlicher. Das Rind scheint an den Altar heranzutreten und dort stehen zu bleiben. Ich glaube daher, daß das Münzbild sich auf die *βουθροία* der Panamareen bezieht, bei der ein oder mehrere in der Pompe mitgeführte Rinder geopfert wurden. Wir finden also auch aus den Münzen bestätigt, daß nicht das Pferd, sondern das Rind das eigentliche heilige Tier des Gottes war.

Wenn wir in einem eingesessenen asiatischen Kult einen Gott und Göttin verbunden finden und uns nach dem Wesen dieser Gottheiten fragen, wird jeder zunächst an das berühmte alt-asiatische Götterpaar denken, das uns unter den Namen der Großen Mutter und des mit ihr verbundenen Himmelsgottes Attis oder Papas geläufig ist. Es fragt sich also, ob zwischen diesen Gottheiten und Zeus Panamaros und Hera Teleia Ähnlichkeiten festzustellen sind. Uns ist im allgemeinen der Mythos von Attis und Kybele geläufig, wie er in hellenistischer und römischer Zeit herrschend war. Attis ist der schöne, von Kybele geliebte Jüngling, der sich in Raserei entmannt und dessen Tod von der Göttin betrauert wird. Zwischen ihm und Zeus Panamaros

läßt sich allerdings keine Parallele finden. Aber wir wissen, daß diese Sagen sich entwickelt haben aus älteren Anschauungen, in denen Attis der Großen Mutter als Himmels-gott zur Seite steht, daß die kleinasiatische Bevölkerung ihre Liebesverbindung feierte als das Fest, an dem sich Himmel (Attis) und Erde (Kybele) vereinen, und daß aus dieser Vereinigung die Frühlingsvegetation der Erde erwächst. Das älteste Zeugnis dieses Glaubens sind die berühmten chetitischen Felsreliefs von Jazyly-kaja (Perrot-Chipiez *Histoire de l'art* IV (1887) Taf. VIII; E. Meyer, Reich u. Kultur der Chethter (1914) Fig. 67 u. 68. Wir sehen zwei lange Züge von Göttern, Göttinnen und Verehrern, an ihrer Spitze den höchsten Gott und die höchste Göttin, die in der Mitte des Bildes einander beegnend dargestellt sind. Die Göttin wird von einem Panther, der auf Bergspitzen schreitet, nach links getragen. Ihr kommt der Gott entgegen, er steht auf den Schultern zweier Männer, hält in der Linken das Szepter und streckt die Rechte der Göttin entgegen. Auf dem Haupt trägt er die chetitische Mütze. Hinter dem Gotte tritt der Vorderteil eines Rindes hervor, das die spitze Mütze der Chetiter trägt. Das der Göttin zugegebene Tier ist nicht genauer zu erkennen. In dem Bilde wird die Vereinigung der beiden großen asiatischen Gottheiten, der Großen Mutter und des Attis-Papas, gefeiert. Wenn wir nun Zeus Panamaros nicht mit der späteren Gestalt des Attis, sondern mit diesem ältesten Bild des kleinasiatischen Himmels-gottes vergleichen, so verschiebt sich das Bild. Wohl ist auch jetzt der Unterschied zwischen dem als Chetiter dargestellten Gotte von Jazyly-kaja und dem völlig gräzisierten von Stratonikeia noch groß. Doch sind beiden zwei wichtige Attribute gemeinsam, das Szepter und das Rind. Die übrigen abweichenden Attribute aber erklären sich entweder aus der verschiedenen Nationalität (die Spitzmütze des Gottes von Jazyly-kaja, Chiton und Chlamys des Zeus Panamaros), sind jüngeren Ursprungs (das Pferd des Zeus) oder von geringerer Bedeutung (Altar und Schale des Zeus). Wenn wir also Zeus und Hera von Panamara mit dem kleinasiatischen Götterpaar gleichsetzen, müssen wir annehmen, daß ihr Kult einen anderen Entwicklungszweig der Religion dieser Götter darstellt als die Attismythen hellenistischer Zeit. In dieser Entwicklung liegt das Hauptgewicht auf Kybele, während in ersterer der männliche Gott das Übergewicht bekommt. Tatsächlich läßt sich eine solche Entwicklung

auch noch aus anderen Beispielen erschließen. Arrian sagt in den *Bithynica* (Eustath. in *Il. E* 408 S. 429 = FHG III 592, 30): ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὄρεων Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν. Mich. Psellus *περὶ ὀνομάτων* 109 Boiss. ἔστι γὰρ ὁ μὲν Ἄτις τῇ Φρυγίᾳ γλώσση ὁ Ζεὺς. In Bithynien also wurde Attis-Papas auf Bergeshöhen verehrt wie Zeus in Panamara, weshalb ihn Arrian mit Zeus gleichsetzt. Ebenso verbindet die Inschrift aus Artaki BCH XII 188, 1 die Große Mutter mit Zeus: Διὶ καὶ Μητρὶ Δινδυμέ[νῃ]. In den Mysterien des Attis-Kybele-Kultes schließlich scheint Attis die Hauptrolle gespielt zu haben, da die Mysten sich in der heiligen Formel als Mysten des Attis bezeichnen: Firm. Mat. *De errore prof. rel.* XVIII 1: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττειος<sup>1</sup>. Wir erkennen aus diesen Zeugnissen, daß Attis vielfach auch in späterer Zeit die Hauptrolle im Kult des kleinasiatischen Götterpaares gespielt hat<sup>2</sup>.

Zu dieser Erklärung paßt es, wenn Zeus Panamaros wie Attis-Papas in Bithynien als Himmels-gott auf Berghöhen verehrt wird. Ebenso fügt sich das Bild der auf dem Löwen reitenden Göttin mit wehendem Schleier, das wir auf der Rückseite mehrerer Münzen, deren Vorderseite das Bild des Zeus von Panamara trägt, fanden, ohne Zwang dieser Interpretation ein. Auf den beiden Münzen nämlich, auf denen Zeus den Strahlenkranz trägt, ist auch der Kopf des Löwen mit einem solchen umgeben; es scheint also ein Zusammenhang zwischen beiden Seiten der Münze angedeutet zu sein. Head *aaO.*, *IBGrM* 152 und Schaefer 417 halten die dargestellte Göttin für die Hekate von Lagina, ebenso Drexler bei Roscher, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* II 2 (1894—97) 1797. Letzterer sucht durch Beispiele den Beweis zu erbringen, daß Hekate von den Alten mit dem Löwen verbunden wurde. Seine Deutung der Göttin in einem von Löwen gezogenen Wagen auf den Münzen von Kibyra (*Zeitschr. f. Numismatik* XII (1885) 344, Tf. 14, 6) und Thyateira (Imhoof-Blumer *Monnaies grecques* (1883) 390, 37) ist unsicher. Die

<sup>1</sup> Es handelt sich also um mit Mahlzeiten verbundene Mysterien (Hepding, *Attis* RGVV I (1903) 184 ff.). Man möchte dabei an die Mysterien des Korymbion denken, die auch mit Mahlzeiten verbunden waren.

<sup>2</sup> Vgl. Clem. Alex. *Protr.* II 15, der Attis an erster Stelle vor Kybele und den Korybanten nennt. Foucart *Associations religieuses* (1873) 95 ff.; Frazer *The golden bough* IV 1<sup>3</sup> (1914) 281 f.

Göttin von Philadelphia Lydorum, die auf einem liegenden Löwen steht, in der L. eine Schale, in der R. eine Fackel (IBGrM 605), erklärt er selbst für Anaitis. So bleibt nur ein Bild, das die dreigestaltige Hekate über einem Löwen zeigt (Stephani *Comptes rendues pour les ans* 1870/71 S. 88 Nr. 112). Zwischen diesem Bilde und dem Münzbilde von Stratonikeia findet sich aber auch nicht die Spur einer Ähnlichkeit<sup>1</sup>.

Da sich die Deutung des Bildes der Münzen auf die Hekate von Lagina nicht halten läßt, werden wir zu der älteren, aber richtigen Interpretation Mionnets zurückkehren, der die Göttin für Kybele hält. Der Typ der Kybele auf dem Löwen ist so verbreitet, daß ich mich begnügen kann, aus den mir bekannten Beispielen die anzuführen, die dem Münzbild von Stratonikeia deshalb besonders nahe stehen, weil die Göttin mit wehendem Schleier und auf galoppierendem Löwen dargestellt ist: 1. Im Gigantenfries von Pergamon: *Altertümer von Pergamon* III 2 (1910) Tf. II. 2. Münze von Nikaia (Mi II 452, 219, unter Antoninus Pius). 3. Münze von Neokoros (Mi Suppl. V 442, 1013 unter M. Aurelius). Wenn wir so in der Göttin der Münzen die sonst Kybele genannte Gottheit wiedererkennen und bedenken, daß ihr Bild durch den das Haupt des Löwen umgebenden Strahlenkranz zu dem Zeus Panamaros der anderen Seite, der auch die Strahlenkrone trägt, in Beziehung gesetzt ist, so werden wir die Göttin für Hera Teleia erklären, das weibliche Gegenstück zu Zeus Panamaros, in dem wir Attis-Papas zu erkennen glaubten.

Wir erklären also den Zeus von Panamara für den alten kleinasiatischen Himmels-gott; nun verstehen wir leicht, wie er auf den angeführten Münzen mit der Strahlenkrone versehen werden konnte. Wissen wir doch, daß in jenen Zeiten der Kult der Lichtgötter, besonders der Sonne, blühte und alle möglichen Götter für Gottheiten des Lichtes gehalten wurden. Um so leichter ist es verständlich, daß Zeus Panamaros, der schon von Haus aus Himmels-gott war, das Attribut des Sonnengottes erhält. Ebenso erklärt sich die Verbindung mit Isis und Sarapis

<sup>1</sup> Head und Schaefer stützen sich darauf, daß der Schwanz des Löwen auf der Münze BMC Caria 153, 42 = IBGrM 450 ähnlich dem eines Hundes ist. Da dies Beispiel aber allein steht und sonst der Löwe völlig richtig gebildet ist (IBGrM 451, Abb. Taf. X 13), möchte ich das eher für ein Versehen des Künstlers halten.



(S. 65), die auch damals in erster Linie als Lichtgötter galten. Und schließlich wird so die falsche Etymologie verständlich, die *Πανάμαρος* in *Πανημέριος* verdrehte, um den Gott als Gott des Lichtes, das den ganzen Tag hindurch leuchtet, hinzustellen.

Wir haben durch mancherlei Parallelen zu beweisen versucht, daß Zeus Panamaros und Hera Teleia das alte kleinasiatische Paar der Götter des Himmels und der Erde sind; diese Tatsache läßt sich leider nicht über den Stand einer wahrscheinlichen Vermutung hinaus zur völligen Gewißheit erheben. Denn wir kennen die an Zeus Panamaros geknüpften Legenden gar nicht und die Riten seines Kultes zu wenig. Als gesichert darf aber gelten, daß er ein ursprünglich asiatischer, später gräzisierte Gott ist.

## Register

### I. Namen- und Sachregister

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten)

- |  |   |
|--|---|
| Agone 49f.                                   | Epangelie 50ff.                           |
| Alabanda 7; 13                               | <i>ἐστιδούεις</i> 78                      |
| <i>ἀνάβασις τοῦ θεοῦ</i> 73 ff.              | <i>γενέθλια</i> in Panamara und Lagina 80 |
| Antoninus Pius, röm. Kaiser 32               | Haarweißen 68ff.                          |
| <i>ἀπόθεσις τῶν στεφάνων</i> 77              | Halikarnaß 13                             |
| Artemis Korazon 14; 64                       | Hekate von Lagina 1; 48; 81; 90           |
| — von Panamara 64                            | Hekatesien, Fest in Stratonikeia 48       |
| Attis 88ff.                                  | Hera, verbunden mit Zeus Panamaros        |
| M. Aurelius, röm. Kaiser 32                  | 34; 43 — Beiname <i>Teleia</i> 77;        |
| Chrysaoris=Karien 7 — Ch. und Stratonikeia 9 | 86 — = Kybele 90ff.                       |
| Demarchen 14; 23f.                           | Heraen, Fest in Panamara 38; 75 ff. —     |
| <i>δῆμος</i> = <i>κοινόν</i> 16              | jedes 2. Jahr gefeiert 46 ff.             |
| <i>δημοθονία</i> 79                          | Heraion, Tempel der Hera 63; 76           |
| Dionysien, Fest in Stratonikeia 82           | Hyllarima 17                              |
|  | Iazyly-kaja, Reliefs von 89               |

Idrias 6; 10 ff.

Isis 63; 65; 91 f.

Inschriften von Panamara 1 — Alter 4; 31 — Gattungen 33 ff. — Orthographie 4; 27 — Römische Namen 31

Kaiserkult 32; 53

Karien 5 — = Chrysaoris 7

Keramos 6; 12; 18

κοινά in Karien 6 ff.

κοινὸν τὸ Ἰδρυίων 16

— — Κεδρεατῶν 16

— τῶν Κομητῶν 17

— τὸ Κωραζέων 13

— — Παναμαρέων 5; 14; 18 ff.; 83

s. a. Panamara

— — Πισνητῶν καὶ Πλαδασέων 16

— — Ταρμιανῶν 14

— — Τελμισσέων 13

— — Χρυσαιορέων 6 ff.

— — . . . ωσιτενέων 16

Komyrien, Fest in Panamara 38; 66 ff. —

Name 72; 84 — jedes 2. Jahr gefeiert 46 ff.

Komyrion, Tempel des Zeus Panamarios 62

Kultpersonal 56

Kybele 88 ff.

Lagina 1; 45; 49

Leon v. Alabanda 28 ff.; 83

Maximinus Daia, röm. Kaiser 33

Mithrasliturgie 74 ff.

Mystagog 56; 77

Mysterien in Panamara 56; 67 ff.; 76 f.

Narasa 82

Neokoren 55

Nysa am Mäander 29

Opfer für Zeus Panamarios 61; 81; 88 — durch den Priester vollzogen 80 f.

Panamara: Heiligtum 3; 62 ff. —

Lage 1 — Name 75; 85 — unter

Philipp V. 18 ff. — unter Rhodos

22 ff. — Verhältnis zu Stratonikeia

20; 22; 27; 30; 83

Panamareen, Fest in Stratonikeia 38; 46; 58 ff. — Alter 83 — Pompe 61; 83; 86

Παναμαρεῖς 25; 30

παράληψις τοῦ στεφάνου 56 ff.

Pentaeteris 47 ff.

Philipp V., König v. Makedonien 18 ff.

Pompe 61; 83; 86

Priester des Zeus Panamarios: Alter

44 — Bezeichnung 38 — Dauer

des Amtes 44 — Epangelie 50 ff. —

Wahl 53 — Spenden 77 ff.

Priesterin 39

Rhodos und Karien 22; 30

Sarapis 63; 65; 91 f.

Sempronius Clemens, Priester 38

Stephanephoren in Karien 18 f. — in Stratonikeia 19 — Götter als St. 18 f.

Stephanus von Byzanz 10 f.

Stratonikeia und Chrysaoris 9 ff. —

Münzen 86 — Verhältnis zu Panamara 20; 22; 27; 30; 83 —

und Rhodos 22 — Stephane-

phorie 19

Sulla 12; 30

συνφιλοτιμούμενοι 41

σύστημα s. κοινόν

Tabae 15

Tenaz, Inschrift aus 2

τραπεζώματα 80

ὑποδοχαί 78

Zeus Panamarios 1; 4; 43 — asia-

tischer Gott 84 f. — = Attis 89 ff. —

Bilder 86 ff. — Name 75; 84 f. —

Orakel 54; 65 — Pferd des Z.

61; 86 — Rinderopfer 61; 81;

88 — Beinamen Πανήμερος, Παν-

ήμεριος 84; 92

Zeus Chrysaoreus 6; 82

— Karios 4; 30; 34 — = Zeus Pana-

maros 84

— Komyros 72

— Londargeus 82

— Naraseus 82

## II. Verzeichnis der besprochenen und ergänzten Inschriften

BCH X 308, 4	7	BCH XXVIII 38, 22	45
— — 488, 2	15	— — 47, 32	71
— XI 10, 4	49	— — 243, 51	78
— — 379, 2	32	— — 245, 54	44
— — 383, 3	73	— — 246, 57	78; 79
— XII 82, 8	38	— — 248, 58	46
— — 83, 9	38	— — 250, 65	37
— — 97, 13—15	47; 69	— — 252, 70	43
— — 101, 22	33; 60; 77	— — 345, 1	4; 18
— — 251, 26	84	— — 346, 2	4; 18 ff.
— XIV 93, 2	17	— — 347, 3	4; 20 ff.
— XV 185, 130	53; 57; 73	— — 348, 4	22
— — 201, 143	46	— — 349, 5	23
— — 204, 145	45; 51	— — 350, 6	5; 24 ff.; 53
— XVII 54	4; 21 f.		
— XVIII 235 II	7	CIG 2943	29
— XXVIII 20, 1 B	59; 61 f.		
— — 23, 2	32; 45; 51; 79	Ditt. OGIS 234	7
— — 30, 12 B	3	— Syll. III <sup>3</sup> 1170	12
— — 31, 13	55		
— — 34, 17	53	JHS XIV 378	13
— — 35, 18	44		
— — 37, 21	57; 65	Sitz.-Ber. Wien 132 II 6 nr. 4	7; 9

# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

NEUNZEHNTER BAND

1922/1924



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN



## Inhaltsverzeichnis des neunzehnten Bandes

WILLIGER, EDUARD: Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-Hellenistischen Religionen (1. Heft).

GOLDSCHMIDT, GÜNTHER: Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani.

REITZENSTEIN, RICHARD: Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern (2. Heft).

OPPERMANN, HANS: Zeus Panamaros (3. Heft).



- O. Casel:** De philosophorum Graecorum silentio n . . . . . 7.50
- C. Clemen:** Die griech. u. lat. Nachrichten über die p . . . . . 3.—
- J. Schmitt:** Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21 . . . . . (XVII2) 3.—
- H. Vordemfelde:** Die altgermanische Religion i. d. deutschen Volksrechten.  
1. Halbband: Der religiöse Glaube. '23 [2. Halbband im Druck] (XVIII1) 3.—
- E. Williger:** Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen  
in den Hellenistischen Religionen. '22 . . . . . (XIX1) 2.50
- G. Goldschmidt:** Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis casselani.
- R. Reitzenstein:** Alchemistische Lehrschriften u. Märchen bei d. Arabern.  
'23 . . . . . (XIX2) 2.—

# Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments

Die Abhängigkeit des Christentums  
von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen  
zusammengefaßt und untersucht

**Clemen**

Universität Bonn


Zweite, überarbeitete und stark vermehrte Auflage

Großoktav — Umfang etwa 30 Bogen

Die erste Hälfte zum Preise von 6 Mk. liegt fertig vor,  
die zweite Hälfte erscheint bestimmt im Herbst 1924

Die erste, 1909 erschienene Auflage dieses Buches war von der Kritik fast ausnahmslos außerordentlich günstig aufgenommen worden. Die zweite, die zugleich die ebenfalls vergriffene Abhandlung: Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum ersetzen soll, ist völlig umgearbeitet; keine Seite der ersten wurde unverändert aufgenommen und das allermeiste neu geschrieben. Einige Ausführungen der ersten Auflage, die sich auf jetzt kaum mehr von jemand vertretenen Theorien bezogen, konnten wegbleiben; dafür sind zahlreiche Partien, in denen zugleich die seither erschienene Literatur auch des Auslands berücksichtigt wurde, neu hinzugekommen. So hofft das Buch in seiner neuen Gestalt auch weiter und noch besser der religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments dienen zu können, die sich ja, mag das auch hie und da behauptet werden, noch in keiner Weise überlebt haben dürfte.





# **Sammlung Töpelmann**

## **Erste Gruppe** **Die Theologie im Abriss**

### **Einführung in das Alte Testament**

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von Prof. Johannes Meinhold in Bonn. 1919. Geh. 4 Mk., geb. 5.50 Mk.

### **Einführung in das Neue Testament**

Bibelkunde des N.T.s, Geschichte und Religion des Urchristentums

von Prof. R. Knopf. 2. Auflage. Neu bearbeitet von Prof. Liehmann und  
Weinel. 1923. Geh. 5 Mk., geb. 6.50 Mk.

### **Glaubenslehre**

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von Prof. Horst Stephan in Halle. 1921. Geh. 4.40 Mk., geb. 6 Mk.

### **Ethik (Christliche Sittenlehre)**

von Professor Emil Walter Mayer in Gießen. Geh. 4.50 Mk., geb. 6 Mk.

### **Konfessionskunde**

von Prof. Hermann Mulert in Kiel. Der Band befindet sich in Vorbereitung

### **Grundriß der praktischen Theologie**

von Professor Martin Sähian in Gießen. Geh. 5.60 Mk., geb. 7.80 Mk.

### **Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion**

von Professor Gustav Hölscher in Marburg. Geh. 4.50 Mk., geb. 6 Mk.

### **Religionsphilosophie und Religionspsychologie**

von Professor Emil Walter Mayer in Gießen. Befindet sich in Vorbereitung

---

Die Sammlung wird fortgesetzt

---

**Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen**